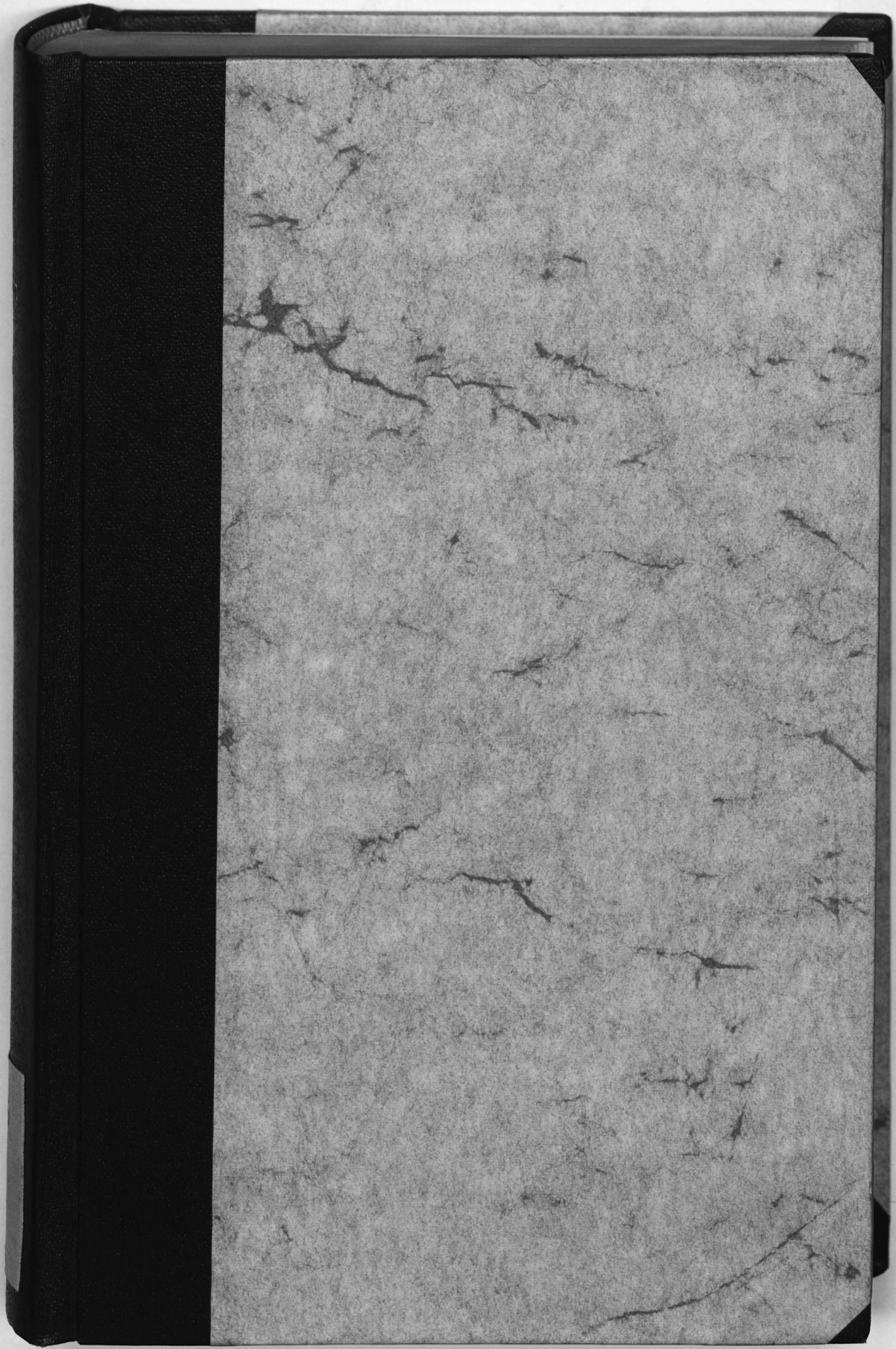


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000001

Zs 1 – Süpple.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000002

XVII. DEUTSCHER ORIENTALISTENTAG 1968 IN WÜRZBURG

TEIL 1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000005

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

SUPPLEMENTA I

XVII. DEUTSCHER ORIENTALISTENTAG

VOM 21. BIS 27. JULI 1968
IN WÜRZBURG

TEIL 1

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG VOIGT

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1969

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000006

XVII. DEUTSCHER ORIENTALISTENTAG

VOM 21. BIS 27. JULI 1968

IN WÜRZBURG

VORTRÄGE

TEIL 1

HERAUSGEGEBEN VON

WOLFGANG VOIGT

MIT 22 ABB. IM TEXT UND 10 ABB. AUF TAFELN

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1969

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000007

Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V. Mainz
2,1

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen. © 1969 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden · Druck: Rheingold-Druckerei, Mainz.

Printed in Germany

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000008

VORWORT

Am XVII. Deutschen Orientalistentag haben mehr als 550 Gelehrte aus Deutschland, anderen Staaten Europas, Asien, Afrika und Amerika teilgenommen.

In den 11 Sektionen wurden annähernd 200 Referate gehalten. Diese sowie zahllose Diskussionen und Fachgespräche zeigten die Tiefe und Weite der Gesamtorientalistik, dienten der interdisziplinären und internationalen Zusammenarbeit und setzten vielfach neue Akzente.

Zum ersten Mal in der Geschichte Deutscher Orientalistentage können alle rechtzeitig vorgelegten Texte der weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Damit wird ein immer wieder geäußerter Wunsch der gelehrten Welt erfüllt.

Dem Franz Steiner Verlag gebührt für das gezeigte Entgegenkommen besonderer Dank, Karl Jost für seine Mühe bei den vorbereitenden Arbeiten.

W. Voigt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000009

INHALTSVERZEICHNIS

TEIL 1

Vorwort des Herausgebers V

Verzeichnis der Teilnehmer XV

Eröffnungsrede des ersten Vorsitzenden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, H. Franke, München XXVII

Festvortrag W. Eilers, Würzburg: Tradition und Fortschritt im Orient und in der Orientalistik XXXIII

SEKTION 1: ÄGYPTOLOGIE

F. Daumas, Kairo: Les fouilles de l'Institut français d'Archéologie Orientale de 1959 à 1968 (mit 1 Abb.) 1

A. M. Abubakr, Kairo: Ausgrabungen in Aniba 8

T. Säve-Söderbergh, Uppsala: Die Akkulturation der nubischen C-Gruppe im Neuen Reich 12

E. Edel, Bonn: Ausgrabungen auf der Qubbet el-Hawa bei Assuan 1968 21

W. Vycichl, Genf: Rezente Forschungen auf dem Gebiete der ägyptischen Sprachwissenschaft 24

Ph. Derchain, Köln: Die Wüstentempel von Wady Hellal bei Elkab 27

P. Vermeersch, Löwen: Les fouilles d'Elkab (mit 2 Abb.). . . . 32

A. Jirku, Bonn: Ägyptische Amulette aus Palästina (mit 6 Abb.) 37

H. Satzinger, Berlin: Ein semitisches *sḏm-f* 39

E. Otto, Heidelberg: Bericht über den Stand der Vorarbeiten für ein „Lexikon der Ägyptologie" 40

K.-Th. Zauzich, Würzburg: Neue demotische Papyri in Berlin (mit 2 Abb.) 41

M. Krause, Münster: Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius 48

H. Altenmüller, Hamburg: Zum Beschriftungssystem bei religiösen Texten 58

Sch. Allam, Tübingen: Gottesgerichtsbarkeit in der altägyptischen Arbeitersiedlung von Deir el-Medineh 68

H. S. Bakri, Kairo: Fresh Lights on Suchus, Lord of Smen . . . 70

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000011

E. Hornung, Basel: Bericht über den Aufbau eines ägyptologischen Sachkataloges in Loseblattform (mit 3 Abb.) 73
J. S. Karig, Berlin: Das Ägyptische Museum in West-Berlin . . 80
P. Munro, Hamburg: Zum Kanon des ägyptischen Flachbildes . 82
R. Gundlach, Darmstadt: Methoden elektronischer Datenverarbeitung zur Erschließung von Textquellen und von archäologischen Funden in der Ägyptologie (mit 7 Abb.) . . . 85
W. Schenkel, Darmstadt: Der Computer als Hilfsmittel für die lexikalische und grammatische Beschreibung des Altägyptischen. Möglichkeiten und Grenzen (mit 3 Abb.) 97

SEKTION 2: KEILSCHRIFTFORSCHUNG

J. Bauer, Würzburg: Zum Totenkult im altsumerischen Lagasch 107
H. Sauren, Heidelberg: Zur Datierung Gudeas von Lagaš . . . 115
W. H. Ph. Römer, Groningen: Königshymnen der Isinzeit und die Königsinvestitur 130
H. Heimpel, Berkley – G. Guidi, Münster: Der Koinzidenzfall im Akkadischen 148
D. O. Edzard, München: Bukānam Šūtuq. 153
P. Meriggi, Paris: Altsumerische und Proto-Elamische Bilderschrift (mit 6 Abb.) 156
B. Rosenkranz, Köln: Die Struktur der hethitischen Sprache (mit 2 Abb.) 164
F. Cornelius, München: Das Alter der babylonischen Astronomie 170
V. Korošec, Ljubljana: Einige Beiträge zur Entwicklung des hethitischen Rechts 174
M. Weippert, Tübingen: Elemente phönikischer und kilikischer Religion in den Inschriften von Karatepe (mit 1 Karte) 191
K. Wilke, München: Drei Phasen des Niederganges des Reiches von Ur III 218
J. Krecher, Münster: Zur Aussprache und Transkription des Sumerischen . . . . . .
O. Carruba, Pavia: Die Chronologie der hethitischen Texte und die hethitische Geschichte der Großreichszeit 226
V. Ševoroškin, Moskau: Zu den späthethitischen Sprachen . . . 250

SEKTION 3: ALTES TESTAMENT

D. Conrad, Marburg: Samuel und die Mari-„Propheten" (Bemerkungen zu I Sam 15,27) 273
J. J. Stamm, Bern: Die Immanuel-Perikope im Lichte neuerer Deutungen 281

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000012

J. Koenig, Sceaux: Zum Verständnis von Habakuk 2,1–5 . . . 291
W. C. van Wyk, Erlangen: Typen geographischer Poesie im Alten Testament 296
G. Bertram, Gießen: Weisheit und Lehre in der Septuaginta . . 302
L. Tetzner, Frankfurt: Über die Bedeutung und die Erschließung der rabbinischen Bibelkommentare für die christliche Exegese . 311
C. Schedl, Mautern: Psalm I und die altjüdische Weisheitsmystik 318
E. Zenger, Münster: Funktion und Sinn der ältesten Herausführungsformel 334
G. Braulik, Rom: Bedeutungsnuancen der Ausdrücke für „Gesetz" im deuteronomischen Sprachgebrauch 343
H.-P. Müller, Münster: Die Gattung des 139. Psalms 345
E. Kutsch, Erlangen: Die Etymologie von bᵉrîṯ 356
Autorenverzeichnis der Sektionen 1–3 362

TEIL 2

SEKTION 4: CHRISTLICHER ORIENT UND BYZANZ

W. Strothmann, Göttingen: Die Thomasgedichte des Jakob von Sarug 363
P. Bäss, Zorge: Der Liber Graduum 368
A. J. M. Davids, Salzburg: Von der Anonymität zur Pseudonymität 375
P. Harb, Kaslik/Libanon: Die Unechtheit des Philoxenos-Briefes über die drei Stufen des monastischen Lebens 380
J. E. Ménard, Straßburg: Syrische Einflüsse auf die Evangelien nach Thomas und Philippus 385
H. Quecke, Rom: Dokumente zum koptischen Stundengebet . . 392
C. D. G. Müller, Heidelberg: Der Stand der Forschungen über Benjamin I., den 38. Patriarchen von Alexandrien 404
G. Wiessner, Göttingen: Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Zoroastrismus in Iran 411
F. v. Lilienfeld, Erlangen: Basilius der Große und die Mönchsväter der Wüste 418
K. Deppe, Göttingen: *Phôs áktiston* 436
R. Mehlhose, Göttingen: Nestorianische Texte aus China . . . 443
O. Hesse, Göttingen: Markos Eremita in der syrischen Literatur 450
S. P. Brock, Cambridge: Zur Überlieferung der Nonnos zugeschriebenen mythologischen Scholen im Syrischen 458

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000013

P. Krüger, Münster: Mechithar von Sebaste als Kulturträger seiner Nation 463

L. A. Missir, Brüssel: Ein unveröffentlichter Plan der Stadt Smyrna vom Ende XVIII./Anfang XIX. Jahrhundert (mit 1 Abb.) . . 468

W. Macomber, Rom: New Finds of Syriac Manuscripts in the Middle East 473

H. Anschütz, Brilon: Zur Gegenwartslage der syrischen Christen im Tur 'Abdin, im Hakkari-Gebiet und im Iran 483

E. Degen, Marburg: Die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam – eine Quelle der Chronik von Se'ert? 511

W. Hage, Marburg: Das Nebeneinander christlicher Konfessionen im mittelalterlichen Zentralasien 517

W. Strothmann, Göttingen: Zur neuen Edition der Pešiṭṭā . . . 526

J. P. Lettinga, Kampen: Bericht über eine Schreibmaschine mit syrischer Tastatur (mit 1 Abb.) 531

SEKTION 5: ISLAMISCHER ORIENT

W. Heinz, Würzburg: Der indische Stil in der persischen Dichtung 535

M. H. Zaidi, Heidelberg: Hindustani-Handschriften in Deutschland 546

R. G. Khoury, Saarbrücken: Der Heidelberger Papyrus des Wahb b. Munabbih 557

G. Lecomte, Paris: Bedeutung der „Randzeugnisse" in den alten arabischen Handschriften 562

H. Hein, Bremen: *Taḥmīd* als Urkundenteil bei Fatimiden, Ayyubiden und Mamluken 567

J. Matuz, Freiburg: Über die Epistolographie und Inšā'-Literatur der Osmanen 574

Munīr ud-Dīn Ahmed, Hamburg: The Institution of al-Muḍhākara 595

A. Falaturi, Köln: Die Bedeutung der Schia-Forschung für die islamischen Wissenschaften samt einem Bericht über die Schia-Forschung in Köln 604

H. Müller, Freiburg: Zur Erforschung des islamischen Sklavenwesens 611

P. Bachmann, Berlin: 'Alī Muṣṭafā al-Misurātī, ein libyscher Schriftsteller der Gegenwart 623

F. Steppat, Berlin: Eine Bewegung unter den Notabeln Syriens 1877–78 631

W. Ende, Hamburg: Waren Ǧamāladdīn al-Afġānī und Muḥammad 'Abduh Agnostiker? 650

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000014

G.-G. Hana, Göttingen: Aristoteles' Unterscheidung von Πρὸς ἕν und Κατ' ἀναλογίαν in der arabischen Philosophie 660

P. Kunitzsch, Köln: Der „Liber Alfadhol", ein arabisches Losbuch und seine Schicksale im Morgen- und Abendland 667

M. Riad Eletr, Kairo: Some aspects on Birds and animals on Mughal Paintings (mit 6 Abb.) 673

R. Paret, Tübingen: Soll für Islamkunde und ähnlich gelagerte orientalische Fächer eine Änderung der Promotionsordnung angestrebt werden? 680

SEKTION 6: SEMITISTIK

O. Jastrow, Saarlouis: Die arabischen Dialekte des Vilayets *Mardin* (Südosttürkei) 683

A. A. Ambros, Wien: Die Zukunft des arabischen nomen instrumenti 689

R. Abd at-Tauwab, Kairo: Der Taṣḥīḥ at-Taṣḥīf wa-Taḥrīr at-Taḥrīf von aṣ-Ṣafadī – eine neue Handschrift im Escorial . . 697

R. Degen, Marburg, Die Präfixkonjugationen des Altaramäischen 701

M. Höfner, Graz: Zur Religion der Sabäer, Ergebnisse und Probleme 707

S. Segert, Prag: Die Arbeit am vergleichenden Wörterbuch der semitischen Sprachen mit Hilfe des Computer IBM 1410. . . . 714

SEKTION 9: ALTAISTIK UND ZENTRALASIENKUNDE

G. Doerfer, Göttingen: Das Chaladsch, eine neuentdeckte archaische Turksprache 719

P. Poucha, Prag: Das Mongolische im Zusammenhang mit einigen anderen Sprachen 726

P. Poucha, Prag: Über eine mongolische Hippologie 738

H.-W. Brands, Frankfurt: Literarische Tätigkeit bei den türkischen Gruppen Nordkaukasiens 742

W. Heissig, Bonn: Die Aufzeichnung von Volksliteratur in der Mongolischen Volksrepublik (mit 1 Karte) 754

H. W. Haussig, Berlin: Probleme der Westwanderung der Hunnen 770

H. Humbach, Mainz: Ptolemaios und Zentralasien 781

Autorenverzeichnis der Sektionen 4, 5, 6 und 9 784

TEIL 3

SEKTION 7: INDOLOGIE

H. Vermeer, Heidelberg: Einige Probleme des Portugiesischen in Süd-Asien (eine Anregung). 785

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000015

B. Kölver, Köln: Syntaktische Auswirkungen der Sprechsituation in dravidischen Texten 792
A. Itil, Ankara: Turkish-Sanskrit Linguistic Contacts at a Glance 797
N. Uchida, Heidelberg: Das Akzentsystem des Chittagong-Dialektes 802
L. Schmithausen, Münster: Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule 809
W. B. Bollée, Bonn: Die Stellung der Vinaya-Ṭīkās in der Pāli-Literatur 822
A. Wezler, Tübingen: Dignāga's Kritik an der Schlußlehre des Nyāya und die Deutung von Nyāyasūtra 1.1.5 834
H. W. Bodewitz, Utrecht: Der Vers vicakṣaṇād ṛtavo (JB 1.18; 1.50; KauṣU 1.2) 841
E. Neumaier, München: Einige Aspekte der gTer-ma-Literatur der rNyiṅ-ma-pa-Schule 847
H. v. Stietencron, Heidelberg: Bhairava 861
F. Bernhard, Hamburg: Zum Titel des sogenannten „Udānavarga" 870
H. Humbach, Mainz: Iranische Sonnenpriester in Indien 880
P. Filippani-Ronconi, Rom: Quelques influences indiennes dans la redaction de L'Ummu 'l-kitāb 883
F. Wilhelm, München: Die achtzehn Würdenträger 892
K. L. Janert, Köln: Zum Schreiberwesen im alten Indien . . . 896
H. Rau, Heidelberg: Die āyākapaṭas auf den Stūpa-Darstellungen von Amarāvatī, Gummaḍiduṟṟu und Nāgārjunakoṇḍa (mit 14 Abb.) 903
H. Goetz, Heidelberg: Die Moghul-Malerei Nordwest-Indiens unter persischer und afghanischer Herrschaft (mit 3 Abb.) 910
A. J. Gail, Grevenbroich: Buddha als Avatāra Viṣṇus im Spiegel der Purāṇas 915
P. Gaeffke, Utrecht: Die Gottesschelte in der indischen Mystik . 922
J. L. A. Loman, Leiden: Das Gandhi-Bild in Holland 928
A. Scharpé, Gent: Zur zentralindischen Toponymie der Meghadūta 933

SEKTION 8: IRANISTIK

H. Braun, Reinbach: Das safavidische Königtum und der Niedergang des Reiches im 17. Jahrhundert 939
R. Flower, Berlin: Ṣadeq Hedayät, der Schöpfer der modernen persischen Literaturprosa 946
W. Lentz, Hamburg, zusammen mit W. Schlosser, ebda.: Persepolis – ein Beitrag zur Funktionsbestimmung (mit 13 Abb.) 955

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000016

G. Windfuhr, Ann Arbor: Idg s im Avesta und einfache Regeln . 981
G. Klingenschmidt, Erlangen: Die Pahlavī-Version des Avesta . 989
Ph. Gignoux, Paris: Notes sur la redaction de l'ardāy virāz nāmag: L'emploi de hamē et de bē 994
O. Klíma, Prag: Über den Eigennamen Mazdak 1001
C. Colpe, Göttingen: Überlegungen zur Bezeichnung „iranisch" für die Religion der Partherzeit 1007
K. Schippmann, Hamburg: Die Entwicklung des iranischen Feuerheiligtums (mit 1 Abb.) 1017
O. Hansen, Berlin: Der Anteil der Iranier an der Ausbreitung des Christentums nach Zentralasien 1028
H. J. Nissen, Chicago: Südbabylonien in parthischer und sasanidischer Zeit 1032

SEKTION 10: SINOLOGIE UND JAPANOLOGIE

J. Weigand, Würzburg: Einige militärische Organisationsformen im Text Wei Liao Tzu 1035
C. Fischer, Bochum: Tokutomi Roka in seinen Beziehungen zu Leo N. Tolstoj 1039
B. Lewin, Bochum: Zur Entwicklung honorativer Funktionen im Japanischen 1047
H. Herrfahrdt, Marburg: Probleme der Sprachmischung in Ostasien. 1053

SEKTION 11: AFRIKANISTIK

E. L. Rapp, Mainz: Ein neues Twi-Wörterbuch. 1059
B. Hennen-Benzing, Mainz: Beiträge zur Tonstruktur von Nomen, Pronomen und Verbum des Dagbanne (Nordghana) 1066
L. Gerhardt, Hamburg: Über sprachliche Beziehungen auf dem zentralnigerianischen Plateau 1075
J. Lukas, Hamburg: Über Nunation in afrikanischen Sprachen . 1088
H. Mirt, Hamburg: Einige Bemerkungen zum Vokalsystem des Mandara 1092
B. Heine, Köln: Zur Frage der Sprachmischung in Afrika 1100
I. Hofmann, Hamburg: Beitrag zur Herkunft der Pfannengräber-Leute (mit 1 Karte) 1109
H. Mukarovsky, Wien: Über die Lautgesetzlichkeit berberisch-baskischer Entsprechungen 1132

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000017

A. Vorbichler, Hamburg: Linguistische Bemerkungen zur Herkunft der Mamvu-Balese 1140

W. Möhlig, Köln: Zur prosodologischen Analyse sogenannter Tonsprachen im Bantu 1151

I. Rommel, Tübingen: Zur Syntax von Relativsatz und Attribut in den Bantu-Sprachen 1162

J. K. Teufel, Brüssel: Lieferte das Persische oder eine neuindische Sprache das Vorbild für die zusammengerückten Verben im Suaheli? 1173

Autorenverzeichnis der Sektionen 7, 8, 10 und 11 1184

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000018

VERZEICHNIS DER TEILNEHMER

Abdelhaeli, Dr. Mohammed
Abd-El-Razik, Mahmoud, Luxor (Ägypten)
Abdel Tawab, Prof. Dr. R., Manial El-Roda/Kairo, 2 Galaluddin Al-Suyuti-Str. VIII (Ägypten)
Abramowski, Prof. Dr. Luise, 5300 Bonn, Sternenburgstr. 29
Abubakr, Prof. Dr. Abdel Moneim mit Frau und Sohn, Kairo, Maadi-Str. 16, House 40 (Ägypten)
Abul-Fadl, Dr. Fahmi, Kairo-Dokky, Sharia El-Tahrir 8 (Ägypten)
Abu-Mandour, Dr. Ahmed, 8700 Würzburg, Friedenstr. 2
Ahmad, Prof. Dr. S. Maqbul, Aligarh, Aligarh Muslim University, U. P. India
Ahmed, Dr. Munīr ud-Dīn, 2080 Pinneberg-Thesdorf, Fröbelstr. 17/IV
Allam, Dr. S., 7400 Tübingen, Friedrichstr. 21
Allerhand, Dr.
Alsdorf, Prof. Dr. L., 2113 Sprötze b. Hamburg
Altenmüller, Dr. Brigitte, 2000 Hamburg 66, Himmelsmoor 6
Altenmüller, Dr. Hartwig, 2000 Hamburg 66, Himmelsmoor 6
Ambros, Dr. Arne A., A-1030 Wien III., Vordere Zollamtsstr. 11
Anschütz, Dr. Helga, 579 Brilon/Westf., Goethe-Institut
Aro, Prof. Dr. Jussi, Tapiola, Leppäkertuntie 2 D, (Finnland)
Assfalg, Prof. Dr. Julius, 8000 München 23, Kaulbachstr. 95
Assmann, Dr. Jan, 6900 Heidelberg, Im Neulich 5
Auster, Guido, 1000 Berlin 38 (Nikolassee), Spanische Allee 99

Bachmann, Dr. Peter, 1000 Berlin 45, Augustastr. 37
Bakri, Dr. Hassan Sobhi, Kairo, Service des Antiquités de l'Égypte (Ägypten)
Barthelmess, Jürgen, 8520 Erlangen, Bismarckstr. 1
Bäss, Peter und Frau, Pastor i. H., 3421 Zorge, Hohegeißerstr. 23
Bauer, Dr. Josef, 8700 Würzburg, Huttenstr. 14a
Bauer, Prof. Dr. Wolfgang, 8000 München 23, Leopoldstr. 10/1
Bauereisen, Prof. Dr. Erich, 8700 Würzburg, Röntgenring 9
Baus, Wolf, 8520 Erlangen, Bismarckstr. 1
Bechert, Prof. Dr. Heinz und Frau, 3400 Göttingen, Hainbundstr. 21
Beckerath, Dr. J. v., 8000 München 19, Landshuter Allee 150
Bernhard, Prof. Dr. Franz, 2000 Hamburg 13, Rothenbaumchaussee 62
Bernhard, Prof. Dr. P. Ludger, A-5020 Salzburg, Mönchsberg 2a
Bertram, Prof. Dr. Georg und Frau, 6300 Gießen, Frankfurter Str. 48
Beyer, Dr. Klaus, 6900 Heidelberg 1, Eberlinweg 5
Bhattacharya, Dr. G., 1000 Berlin 33, Arnimallee 23/27
Bidoli, Dr. Dino, 1000 Berlin 19, Schloßstr. 70
Biedenkopf, Anne, 8700 Würzburg, Unterdürrbacher Landstr. 28
Biedermann, Prof. Dr. H. M., 8700 Würzburg, Steinbachtal 2a
Biesterfeldt, Hans Hinrich, 3400 Göttingen, Immanuel-Kant-Str. 6
Bittel, Prof. Dr. Kurt, 1000 Berlin 33, Peter-Lenné-Str. 28–30
Bleibtreu, Dr. Erika S., A-1010 Wien, Wollzeile 24/1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000019

Bobzin, Hartmut, 3550 Marburg/Lahn, Rudolphsplatz 2
Bodewitz, Dr. H. W., Instituut Kern, 1e Binnenvestgracht 33, Leiden (Holland)
Böhlig, Prof. Dr. Dr. A. und Frau, 7400 Tübingen, Wolfgang-Stock-Str. 24
Böhm, Dr. Richard, 7800 Freiburg i. Br., Orientalisches Seminar
Bollée, Dr. W. B., 5300 Bonn, Indologisches Seminar, Koblenzer Tor
Borger, Prof. Dr. R., 3400 Göttingen, Brüder-Grimm-Allee 50A
Brandes, Dr. Mark, 7800 Freiburg i. Br., Universität
Brands, Dr. H. W., 6400 Fulda-Horas, Am Dorfbach 6
Braulik OSB, Dr. Georg, Benediktinerabtei U. l. F. z. d. Schotten, A-1030 Wien, Freyung 6
Braun, Prof. Dr. Hellmut, und Frau, 2057 Reinbek, Langenhege 69
Brisch, Prof. Dr. Klaus, 1000 Berlin 33, Jebenstr. 2
Brock, Dr. S. P., Cambridge, Sidgwick Avenue (England)
Brucker, Dr. Egon, 8700 Würzburg, Residenzplatz 2
Bruhn, Prof. Dr. Kl., 1000 Berlin 38, Cimbernstr. 3
Brunner-Traut, Frau Dr. E., 7400 Tübingen, Bei der Ochsenweide 8
Brunner, Prof. Dr. Helmut, 7400 Tübingen, Bei der Ochsenweide 8
Bürgel, Dr. Chr., 3400 Göttingen, Eisenacher Str. 13
Burkard, Günter, 8702 Versbach über Würzburg, Am Altenberg 24

Carruba, Dr. Onofrio, I-27100 Pavia, Via L. Manara 4 (Italien)
Chang, Prof. Shou-p'ing, 8700 Würzburg, Virchowstr. 14
Chemparathy, Dr. George, Utrecht 2 B, Nobelstraat 2B (Holland)
Chiao, Dr. J. W., 5300 Bonn, Adenauerallee 102
Chopra, Dr. Tilak Raj, 5301 Röttgen bei Bonn, Reichsstr. 54
Colpe, Prof. Dr. Dr. Carsten, und Frau, 3400 Göttingen, Ludwig-Beck-Str. 5
Conrad, Diethelm, 3551 Wehrshausen, Zur Weinstr. 7
Cornelius, Dr. F., 8919 Greifenberg/Ammersee
Cramer, Dr. Maria, 4400 Münster/Westf., Spiekerhof 15/17
Cyffer, Norbert, 2000 Hamburg 36, St. Anscharplatz 7

Daenner, Michael, 3550 Marburg/Lahn
Dahm, Dr. Annemarie, 2390 Flensburg, Friesische Straße 41
Daiber, Dr. Hans, 6900 Heidelberg, Hauptstr. 235, Universität
Dammann, Prof. Dr. Ernst, 3550 Marburg/Lahn, Lahntor 3
Das Gupta, Tapan Kumar, 2000 Hamburg 13, Von-Melle-Park 6
Daumas, François, Kairo, 37, rue Mounirs (Ägypten)
Daunicht, Dr. Hubert, 5300 Bonn, Liebfrauenweg 7
Davids, Dr. Ephrem, A-5020 Salzburg, Mönchsberg 2a
Daxelmüller, Christoph, 8700 Würzburg-Heidingsfeld, Steinhäuserstr. 11
Debon, Prof. Dr. G., 6900 Heidelberg, Hans-Thoma-Platz 44
Degen, Erika, 3550 Marburg/Lahn, Am Krummbogen 28, Block F II
Degen, Dr. Rainer, 3550 Marburg/Lahn, Am Krummbogen 28, Block F II
Deller, Prof. Dr. Karlheinz, 6900 Heidelberg, Seminar für Keilschriftforschung
Denk, Dr. Zdenko, Nové Mesto nad Metují, 545b (Tschechoslowakei)
Deppe, Klaus, 3400 Göttingen, Schlesierring 24
Prof. Dr. Derchain, Philippe und Frau, 5038 Rodenkirchen, Auenweg 35
Dethloff, Klaus, 6000 Frankfurt/M., Rauenthalerweg 12
Diem, Werner, 8025 Unterhaching bei München, Münchener Str. 57a
Dietrich, Prof. Dr. Albert, 3400 Göttingen, Benfeyweg 7
van Dijk, Prof. Dr. Jan, Kopenhagen-K., 2 Keyser Gade (Dänemark)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000020

Diwald, Prof. Dr. Susanne, 8700 Würzburg, Leutfresserweg 32
Doerfer, Prof. Dr. Gerhard und Frau, 3400 Göttingen, Ludwig-Beck-Str. 13
Doppernas, Hermann, 8700 Würzburg, Riemenschneiderstr. 6
Drenkhahn, Dr. Rosemarie, 8700 Würzburg, Ludwigstr. 6
Dressendörfer, Peter, 6300 Gießen, Ludwigstr. 27
Dschanelidse, Nikolos, 2210 Itzehoe, Postfach 93
Duda, Dr. Dorothea, A-1190 Wien, Klabundgasse 5–7

Edel, Prof. Dr. Elmar und Frau, 5300 Bonn, Blücherstr. 8
Edzard, Prof. Dr. D. O. und Frau, 8000 München 19, Siegrunestr. 3
Eilers, Prof. Dr. Wilhelm, und Frau, 8700 Würzburg, Theodor-Körner-Str. 6
Eising, Fr. Ephräm, 8700 Würzburg, St. Benediktstr. 1
Eissfeldt, Prof. Dr. Otto, und Frau, X 402 Halle/Saale, Steffensstr. 7
El-Etr, Prof. Dr. Mohammed, Kairo (Ägypten), z. Z. 8000 München, Meiserstr. 10
Elsas, Christoph, 3550 Marbach über Marburg/Lahn, Am Berg 27
Ende, Dr. W., 2000 Hamburg 50, Hohenzollernring 36
Endress, Dr. G., 6000 Frankfurt/M., Helmholtzstr. 30

Falaturi, Dr. Abdoldjavad, 5000 Köln-Weidenpesch, Fehrbellinstr. 14
Farber, Walter, 8000 München 13, Schellingstr. 90
Fecht, Prof. Dr. Gerhard, 6301 Leutershausen, Goethestr. 22
Feistel, Hartmut-Ortwein, 7400 Tübingen, Wilhelmstr. 36
Feucht, Dr. Erika, 6900 Heidelberg 1, Heinrich-Fuchs-Str. 108
Feyer, Prof. Dr. Ursula, 1000 Berlin N 6, Eulerstr. 21
Filippani-Ronconi, Prof. Dr. Pio, 00144-Rom, Viale Asia 9 (Italien)
Finkbeiner, Uwe, 6600 Saarbrücken
Finster, Dr. Barbara, 8600 Bamberg
Fischer, Dr. Claus und Frau, 4630 Bochum-Weitmar, Am Göpel 6
Fischer, Dr. Klaus, 5331 Heisterbacherrott, Sommerfelder Str. 25
Fischer, Prof. Dr. W., 8520 Erlangen, Haagstr. 5
Flemming, Dr. Barbara, 2000 Hamburg 20, Hohe Weide 40
Flower, Richard, 1000 Berlin 19, Leistikowstr. 5, III
Fohrer, Prof. D. Dr. Georg, 8520 Erlangen, Geisbergstr. 12
Forssman, Dr. Bernhard, 8520 Erlangen, Kochstr. 4
Forster, Martin, 6500 Mainz
Franke, Prof. Dr. Herbert, 8035 Gauting, Fliederstr. 23
Frauwallner, Prof. Dr. E., A-1190 Wien XIX, Sieveringerstr. 16
Freidel, Dr. Doris, 1000 Berlin 10, Ernst-Reuter-Platz 10
Freimark, Dr. Peter, 4400 Münster, Goerdelerstr. 3/65
Friese, Prof. Dr. H., 8520 Erlangen, Burgbergstr. 60

v. Gabain, Prof. Dr. Annemarie, 2000 Hamburg 20, Beim Andreasbrunnen 4
Gaeffke, Dr. Peter, Utrecht, Wichmannlaan 15 (Holland)
Gail, Dr. Adalbert J., 24, rue du Four, Paris VIe (Frankreich)
Gebhard, Irmhild, 4630 Bochum, Am Gerstkamp 20
Genge, Dr. Heinz, 7800 Freiburg i. Br., Türkenlouisstr. 25
Gerhardt, Dr. Ludwig, 2000 Harksheide, Bez. Hamburg, Am Forstteich 8a
Gignoux, Dr. Philippe und Frau, 92 Colombes, 48, Avenue Henri Barbusse (Frankreich)
Göbel-Gross, Dr. Erhard, 7800 Freiburg i. Br., Mozartstr. 30

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000021

Goedicke, Prof. Dr. Hans, Baltimore, Maryland 21218, Department of Near Eastern Studies (USA)
Goepfert, Eva-Maria, 2000 Hamburg 39, Bellevue 29
Goetz, Prof. Dr. Hermann und Frau, 6900 Heidelberg, Gutenbergstr. 8
Gogler, Ernst, 6000 Frankfurt/M., Friedlebenstr. 52
Gonda, Prof. Dr. J. und Frau, Utrecht, van Hogendorpstraat 13 (Holland)
Gottschalk, Prof. Dr. H. L., A-1147 Wien, Cottagestr. 25
Graffin SJ, Prof. Fr., 75 Paris 6, 35, rue de Sèvres (Frankreich)
Grauel, Uwe, 3550 Marburg/Lahn, Lahntor 3
Grieshammer, Reinhard, 6900 Heidelberg, Akademiestr. 5
v. Griesheim, Hubertus, 8000 München 90, Grindelalmstr. 11
Grimm, Günter und Frau, 6451 Bischofsheim, Zimmerseestr. 32
Grimm, Prof. Dr. T., 4630 Bochum-Querenburg, Äskulapweg 22
Grohma, Otto, A-1130 Wien, Aschergasse 47
Grönbold, Günter, 8000 München 13, Bauerstr. 7
Grotzfeld, Dr. Heinz, 4400 Münster, Prinzipalmarkt 38
Grube, Arnim, 1000 Berlin 33, Freie Universität, Ostasiatisches Seminar
Grünfeld, Hannsdieter, 2000 Hamburg 55, Wittsallee 23
Grüssner, Karlheinz, 8729 Eltmann, Dr.-G.-Schäfer-Str. 13
Guidi, Dr. Gabriella, 4400 Münster, Domplatz 23
Gundlach, Dr. Rolf, 6100 Darmstadt, Rheinstr. 75
Güntert, Gisela, 6900 Heidelberg 1, Happelstr. 4, II
Günther, Wilfried, 3550 Marburg/Lahn, Kugelgasse 5

Habelt, Dr. Rudolf, 5300 Bonn, Am Buchenhang 1
Hachem, Farid, Paris 6, 95, rue de Sèvres (Frankreich)
Hage, Dr. Wolfgang, 3550 Marburg/Lahn, Wehrdaer Weg 9
Hahn, Dr. Michael, 2000 Hamburg 36, Fehlandstr. 11
Hahnemann, Friedrich, 8000 München, Louisenstr. 27
Hamm, Prof. Dr. F. R., 5300 Bonn, Endenicher Allee 5
Hana, Dr. Ghanem-Georges, 3400 Göttingen, Ginsterweg 11
Hangin, Gombojab, 5300 Bonn, Seminar für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens, Universität
Hansen, Prof. Dr. Olaf, und Frau, 2300 Kiel, Klopstockstr. 5, I
Harb, Paul, 67 Strassburg, 15, rue André Jung (Frankreich)
Haussig, Dr. Hans Wilhelm, 1000 Berlin 33, Meisenstr. 14
Hebbo, Ahmed, 6900 Heidelberg, Hauptstr. 235
Hecker, Dr. K., 7800 Freiburg i. Br., Fehrenbachallee 29
Heiermeier, Prof. Dr. Anne, 8700 Würzburg, Ludwigstr. 6
Heimpel, Dr. Wolfgang, und Frau, 5321 Niederbachem, Heideweg 8
Hein, Horst, 2800 Bremen, Am Dobben 9
Heine, Dr. Bernd, 5090 Leverkusen, Am Büchelter Hof 8
Heine, Peter, 4400 Münster, Prinzipalmarkt 38
Heinz, Dr. Wilhelm, 8702 Rimpar, Hans-Böckler-Str. 24
Heissig, Prof. Dr. Walther, 5300 Ippendorf b. Bonn, Lengsdorfer Str. 31
Helck, Prof. Dr. Wolfgang, und Frau, 2000 Hamburg, 72, Wagnerkoppel 6b
Hennen-Benzing, Brigitta, 6501 Hechtsheim, Neue Mainzer Str. 80
Hentze, Prof. Dr. Carl, 6100 Darmstadt, Stefan-George-Weg 27
Herawi, R., 8700 Würzburg, Ludwigstr. 6
Herrfahrt, Prof. Dr. H., 3551 Wehrda bei Marburg, Zur Klause 6
Hesse, Amrei, 8520 Erlangen, Bismarckstraße

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000022

Hesse, Otmar, 3401 Bischhausen
Hiersche, Prof. Dr. Rolf, 92 Ville d'Avray, Rue de la Ronce (Frankreich)
Hinz, Prof. Dr. W. und Frau, 3400 Göttingen, Calsowstr. 69
Hofmann, Dr. Inge, 2000 Hamburg 13, Von-Melle-Park 13
Hoffmann, Prof. Dr. C. F., Ibadan, University of Ibadan (Nigeria)
Hoffmann, Prof. Dr. Karl, 8520 Erlangen, Kochstr. 4
Höfner, Prof. Dr. Maria, A-8010 Graz, Hilmgasse 12
Höhn, Irmtraud, 5320 Bad Godesberg-Friesdorf, Max-Löbner-Str. 24
Hornung, Prof. Dr. Erik, 4104 Oberwil, Spechtstr. 21 (Schweiz)
Horsch, Prof. Dr. Paul, und Frau, 8049 Zürich, Regensdorferstr. 153 (Schweiz)
Hugger, OSB, Pirmin, 8700 Würzburg, St. Benediktstr. 1
Humbach, Prof. Dr. Helmut, 6500 Mainz, Joh.-Friedrich-v.-Pfeiffer-Weg 5
Husmann, Prof. Dr. Heinrich, 3400 Göttingen, Nikolausberger Weg 144

Inparati, Dr. Fiorella, 52025-Montevarchi/Arezzo (Italien)
Itil, Prof. Dr. Abidin, Ankara, D. T. C. Fakültesi (Türkei)

Jachimowicz, Edith, A-1190 Wien, Gatterburggasse 15/5
Jacobi, Dr. Renate, 6602 Dudweiler, Max-Reger-Str. 7
Jaeschke, Walter, 1000 Berlin 33, Freie Universität, Ostasiatisches Seminar
Janeras, Prof. Dr. Sebastian, 8000 München 2, Karlstr. 34
Janert, Prof. Dr. K. L. und Frau 5000 Köln-Lindenthal
Jankuhn, Dieter, 3400 Göttingen, Ewaldstr. 103
Jastrow, Dr. Otto, 663 Saarlouis, im Gaeis 2
Jirku, Prof. Dr. Anton, A-6391 Fieberbrunn/Tirol
Jost, Karl, 6200 Wiesbaden, Rüdesheimer Str. 29
Jost, Linde, 6200 Wiesbaden, Rüdesheimer Str. 29
Junge, Friedrich, 3400 Göttingen-Geismar, Unter den Linden 4

Kaiser, Dr. Werner und Frau, Kairo-Zamalek, 22, Sharia Gezira el Wusta (Ägypten)
Kanus-Credé, Dr. Helmhart, 3560 Biedenkopf/Lahn, Hirschapotheke
Karig, Dr. Joachim S., 1000 Berlin 19, Schloßstr. 70
Kasten, Hans-Jürgen, 3550 Marburg/Lahn, Krummbogen 28 F/3
Katz, Hartmut, 8000 München 60, Veldenerstr. 64
Kaufhold, Hubert, 8000 München 23, Clemensstr. 26
Kayser, Dr. H., 3200 Hildesheim, Am Steine 1
Kellermann, Dr. Diether, 7400 Tübingen, Hasenbühlsteige 21
Kellermann, Dr. Mechthild, 7400 Tübingen, Hasenbühlsteige 21
Kemper, Dr. Ulrich und Frau, 4630 Bochum, Friederikastr. 11
Kempinski, Aron, 3550 Marburg/Lahn
Kerstein, Brunhilde, 6000 Frankfurt/M., Gutzkowstr. 77
Keulen, Leiden, Rijnsburgerwerg 177, (Holland)
Khoury, Dr. R. G., 6830 Schwetzingen, Heidelberger Str. 2
Kickhöfer, Dr. Elisabeth, 8000 München 23, Isoldenstr. 1
Kienast, Prof. Dr. Burkhart, 6900 Heidelberg, Hildastr. 33
Klíma, Prof. Dr. Otakar, Prag 1, Malá Strana, Lázennská 4 (Tschechoslowakei)
Klinckowstroem, Elisabeth Gräfin von, 6100 Darmstadt, Dieburger Str. 199, Haus 110
Klingenschmitt, Gert, 8520 Erlangen, Kochstr. 4
Klingmüller, Prof. Dr. Ernst u. Frau, 5038 Rodenkirchen, Wilhelm-Leibl-Str. 9

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000023

Kluge, Hans-Georg, 6200 Wiesbaden, Sieglindeweg 7
Kluge, Dr. Inge-Lore, 7400 Tübingen, Wilhelmstr. 131
Koenig, Prof. Dr. Jean, 92 Sceaux, 16, av. Roosevelt (Frankreich)
Köhler, Ursula, 3400 Göttingen, Leonard-Nelson-Str. 19
Koiso, Masashi, 8700 Würzburg, Virchowstr. 14
Kojima, Hajime, 8700 Würzburg, Virchowstr. 14
Kolb, Hans Jörg, 7400 Tübingen, Im Hopfengarten 5
Kolb, Ursula, 8700 Würzburg, Seminar für Ägyptologie, Ludwigstr. 6
Kölver, Dr. Bernhard, 5000 Köln-Lindenthal, Albertus-Magnus-Platz
Kömmerling-Fitzler, Frau Prof. Dr. H., 6780 Pirmasens, Buchsweilerstr. 94
Konstantinou, Dr. Evangelus, 8700 Würzburg, Südflügel der Residenz
Kornrumpf, Dr. H. und Frau, 2000 Hamburg 61, Auf dem Kollauer Hof 22
Korošec, Prof. Dr. Viktor, Ljubljana, Prijateljeva ul. 22 (Jugoslawien)
Kraatz, Dr. Martin, 3550 Marbach, Am Hasenküppel 23
Krafft, Christine, 8700 Würzburg, Friedrich-Ebert-Ring 4/5
Kraus Reprint, 9491/Nendeln (Liechtenstein)
Krause, Dr. Dr. Martin, und Frau, 4401 Amelsbüren, Nienkamp 18
Krecher, Dr. Joachim, 4400 Münster, Kampstr. 12
Kreiner, Dr. Josef, A-1010 Wien I, Universitätsstr. 7, IV
Krottkoff, Prof. Dr., Baltimore/USA
Krüger, D. Dr. Paul, 4401 Amelsbüren, Haus Kannen
Kuckertz, Dr. Josef, 5000 Köln, Ubierring 22
Kümmel, Dr. H. M., 7400 Tübingen, Breuningstr. 9/2
Kunitzsch, Dr. Paul, 5000 Köln-Marienburg, Robert-Heuser-Str. 13
Kuros, Prof. Dr. M. und Frau, 7000 Stuttgart-Heumaden, Bruno-Frank-Str. 41
Kutsch, Prof. Dr. Ernst, 8521 Frauenaurach, Schillerstr. 23
Kwok, Yünam, 8700 Würzburg, Virchowstr. 14

Ladstätter, Prof. Dr. Otto, 5300 Bonn, Adenauerallee 102
Lamotte, Heidi, 6600 Saarbrücken 15, Institut für Orientalistik
v. László, Franz, 5300 Bonn-Duisdorf, Schwalbenweg 5
Lecomte, Prof. Dr. Gérard, Paris XVIII, 170, rue Ordener (Frankreich)
Lentz, Prof. Dr. Wolfgang, 3550 Marburg/Lahn, Rotenberg 22a
Leshnik, Dr. L. S., 6900 Heidelberg, Rohrbacherstr. 12
Lewin, Prof. Dr. B., 4630 Bochum, Friederikastr. 11
Lienhard, Prof. Dr. Siegfried, S-114 48 Stockholm, Kommendörsgatan 28, I (Schweden)
v. Lilienfeld, Prof. Dr. Fairy, 8520 Erlangen, Rüdelsweiherstr. 1
Lismond, Dr. E., Louvain, Tiense steenweg 144 (Belgien)
Litsch, Dr. Friedrich, Paris 13e, 43, rue de la Glacière (Frankreich)
Löhr, Beate, 6900 Heidelberg, Steubenstr. 34
van Lohuizen-de Leeuw, Prof. Dr. J. E., Amsterdam, Van Breestraat 22 (Holland)
Loman, Dr. J. R. A. und Frau, Leiden, le Binnenvestgracht 33 (Holland)
Lommel, Dr. Andreas, 8000 München 22, Maximilianstr. 42
Löw, Eugen, F. W., 6000 Frankfurt/M., Savignystr. 65
Löw von Carlowitz, Rosa Consuelo, 6000 Frankfurt/M., Bärenstr. 14
Lüddeckens, Prof. Dr. Erich, und Frau, 8700 Würzburg, Zeppelinstr. 23
Luft, Dr. Paul, 3400 Göttingen, Gosslerstr. 13
Lukas, Prof. Dr. J., und Frau, 2000 Hamburg 22, Karlstr. 7
Lukas, Renate, 6000 Frankfurt/M., Juliusstr. 1–3
Lüling, Günter, 8520 Erlangen, Bismarckstr. 1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000024

Macomber SJ, Rev. William F., 00185 Rom, Pza. S. Maria Maggiore 7 (Italien)
Magdi Cherifei, 3400 Göttingen, Sudetenlandstr. 22
Malek, M., Botschafter, 5000 Köln, Kaiserlich Iranische Botschaft
Malinine, Prof. Dr. Michel, Paris XVI, 6, Avenue Alphonse XIII (Frankreich)
Malki, Ephräm, 6900 Heidelberg, Seminarstr. 2
Mangstl, Gerhard, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen, Panoramaweg 6
Mann, Dagmar, 6600 Saarbrücken 15, Universität, Institut für Orientalistik
Matouš, Prof. Dr. Lubor, Prag 1, Celetná 20 (Tschechoslowakei)
Matuz, Dr. J., 7800 Freiburg i. Br., Bertoldstr.
Mehlhose, Robert und Frau, 3371 Harrhausen
Mehri, Dr. Hassan, Kairo (Ägypten)
Meier, Prof. Dr. Fritz, Basel, St. Alban-Rheinweg 168 (Schweiz)
Ménard, Prof. Dr. Dr. Jacques-E., 67 Strassburg, 10, rue Massenet (Frankreich)
Meng, Barbara, 1000 Berlin 33, Freie Universität, Ostasiatisches Seminar
Meriggi, Prof. Dr. Piero mit Frau und Sohn, 27100-Pavia, Via Bonetta 7 (Italien)
Mesako, Odagawa
Mette, Dr. Adelheid, 2000 Hamburg 13, Rothenbaumchaussee 91, III
Meulenaere, Prof. Dr. H. De, Löwen, Beriotstraat 32 (Belgien)
Meyer-Bahlburg, Hilke, 2000 Hamburg 13, Von-Melle-Park 6
Millonig, Harald, 8700 Würzburg, Winterleitenweg 7
Minerva GmbH, 6000 Frankfurt/M., Holbeinstr. 25
de Mink, Dr. H. L., Leiden, Rijnsburgerweg 177 (Holland)
Mirt, Dr. Heide, 2000 Hamburg 19, Barmbekerstr. 64
Missir, Dr. Livio Amedeo, Brüssel, 53, Av. des Nerviens (Belgien)
Mittelberger, Dr. Hermann, 8700 Würzburg, Residenz 2
Möhlig, Dr. Wilhelm, 5000 Köln, Mozartstr. 56/58
Mühle, Christraud, 6500 Mainz, Saarstr. 21
Mukarovsky, Dr. Hans, A-1180 Wien, Ferrogasse 26/4
Müller, Carla, 3400 Göttingen, Schillerstr. 58
Müller, Dr. Christa, 3400 Göttingen, Allerstr. 26
Müller, Dr. C. Detlef G., 6900 Heidelberg, Bergheimer Str. 25
Müller, Dorothea, 4400 Münster, Prinzipalmarkt 38
Müller, Dr. Hans, 7800 Freiburg i. Br., Reichsgrafenstr. 9
Müller, Dr. Hans-Peter, 4400 Münster, Hoher Heckenweg 36
Müller, Dr. Walter, 7400 Tübingen, Albrechtstr. 6
Müller-Feldmann, Dr. H., 5483 Bad Neuenahr, Hardtstr. 30
Munro, Dr. Peter, 2000 Hamburg 39, Barmbeker Str. 138

Nagel, Dr. W. und Frau, 1000 Berlin 33, Hohenzollerndamm 117
Narten, Dr. Johanna, 8520 Erlangen, Kochstr. 4
Naundorf, Gert, 8700 Würzburg, Virchowstr. 14
Neuendorf, Erhardt, 2300 Kiel, Olshausenstr. 40
Neumaier, Dr. Eva, 8000 München 13, Barerstr. 50a
Nissen, Dr. Hans Jörg, Chicago, Ill. 60637, 1155 East 58th St., (USA)
Nolte-Refior, Birgit, 6380 Bad Homburg v. d. H., Theodor-Storm-Str. 27
Nourbakhsch, Mohammed, 8700 Würzburg, Universität

Oberhammer, Prof. Dr. Gerhard und Frau, A-1010 Wien, Färbergasse 8/9
Oetke, Klaus, 2000 Hamburg 55, Wittland 47a
Olbricht, Prof. Dr. Peter, 5300 Bonn, Lotharstr. 111
Olms, Georg, 3200 Hildesheim, Am Dammtor

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000025

Osing, Dr. Jürgen, 1000 Berlin 30, Burggrafenstr. 16
Oster, Dr. Herbert, 4400 Münster, Domplatz 23
Otto, Prof. Dr. Eberhard, 6931 Mülben
Panoussi, Dr. Estiphan, 1000 Berlin, Freie Universität, Orient-Institut
Pardey, Eva, 3001 Leveste/Hann., Nr. 59
Pareja, Prof. F. M., Madrid 4, Almagro 6 (Spanien)
Paret, Prof. Dr. Rudi und Frau, 7400 Tübingen, Gottlieb-Olpp-Str. 20
Pauer, Erich, A-1010 Wien, Universitätsstr. 7/4
Pescheck, Prof. Dr. Christian, 8700 Würzburg, Stephanstr. 21
Pestman, Dr. P. W., Brahmslaan 20, Voorschoten (Holland)
Petschow, Prof. Dr. Herbert, 8000 München 9, Mailänder Str. 8/1
Pettinato, Dr. Giovanni, 6900 Heidelberg, Hauptstr. 235
Pischel, Martin, 4100 Duisburg-Hamborn, Fahrner Str. 60
Pohl, Heinz, 1000 Berlin 38, Spanische Allee 140/44
Pokora, Prof. Dr. Dr. Timoteus, Lázeňská 4, Prag 1, Malá Strana (Tschechoslowakei)
Poucha, Dr. Pavel, Prag, Vlašská 7, Malá Strana (Tschechoslowakei)

Quecke, Hans, 00187-Rom, Pontificio Istituto Biblico (Italien)

Rall, Dr. Jutta, 2000 Hamburg-Gr. Flottbek, Kallmorgenweg 3
Rapp, Prof. Dr. E. L., 6500 Mainz-Gonsenheim, Kirchstr. 53
Rau, Dr. Heimo, 7000 Stuttgart 1, Spittlerstr. 10
Reichert, Dr. Ingeborg, 6200 Wiesbaden-Dotzheim, Reisstr. 10
Reichert, Dr. Ludwig, 6200 Wiesbaden-Dotzheim, Reisstr. 10
Reitter, Irene, 6900 Heidelberg
Renger, Dr. Johannes, 1000 Berlin 30, Treuchtger Str. 8
Riad, Dr. Henri, Kairo (Ägypten)
Richter-Bernburg, Lutz, 3400 Göttingen, Waitzweg 7c
Ricke, Prof. Dr. Herbert und Frau, Kairo, 13, Sharia el Maahad el Swisri (Ägypten)
Rix, Prof. Dr. Helmut, 8400 Regensburg, Alfons-Bayerer-Str. 31
Rizk, Sayed Mohammed, 6728 Germersheim/Rh., Auslands- und Dolmetscher-Institut
Roemer, Prof. Dr. Hans R. und Frau, 7800 Freiburg i. Br., Dreikönigstr. 17
Römer, Prof. Dr. W. H. Ph. und Frau, Ten Post-Groningen, Oldenhuisstraat 13 (Holland)
Rommel, Dr. Inge, 7400 Tübingen-Derendingen, Rossbergstr. 52
Roosen-Runge, Prof. Dr. Heinz und Frau, 8702 Veitshöchheim, Schillerstr. 12
Rosenkranz, Prof. Dr. B. und Frau, 5000 Köln-Longerich, Wilhelm-Leuschner-Str. 14
Rotermund, Dr. Hartmut O., Paris 16e, 20 bis rue Pétrarque (Frankreich)
Roth, Dr. Gustav, und Frau, 3400 Göttingen, Hainbundstr. 21
Rudolph, Prof. Dr. D. W., 4400 Münster, Jostesstr. 19
Ruegg, Prof. Dr. Seyfort, Leiden, 1e Binnenvestgracht 33 (Holland)
Ruelius, Hans, 3400 Göttingen, Brüder-Grimm-Allee 58
Rühl, Dr. Ph., 6000 Frankfurt/M., Savignystr. 65

Saleh Aly, Mohamed, Luxor (Ägypten)
Salk
Sasse, Hans, 8000 München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000026

Satzinger, Dr. Helmut, 1000 Berlin 19, Schloßstr. 70
Sauer, Dr. Georg, 8520 Erlangen, Burgbergstr. 30
Sauren, Dr. Herbert, 6900 Heidelberg, Mönchhofstr. 44
Säve-Söderbergh, Prof. Dr. Torgny und Frau, Uppsala, Victoriamuseum (Schweden)
Schadeberg, Thilo C., 3550 Marburg/Lahn, Weidenhäuser Str. 92
Schaendlinger, Dr. Anton Cornelius, A-1010 Wien, Universitätsstr. 7/V.
Schall, Prof. Dr. Anton, 6900 Heidelberg 1, Trübnerstr. 38
Schapka, Ulrich, 8700 Würzburg, Am Galgenberg 10
Scharpé, Prof. Dr. A., Oostakker-Gent, Lourdesstr. 80 (Belgien)
Scharpé, Jan, Oostakker-Gent, Lourdesstr. 80 (Belgien)
Scharping, Thomas, 1000 Berlin 33, Ostasiat. Seminar
Schauwecker, Detlef, 3550 Marburg/Lahn
Schedl, Prof. DDr. Claus, A-8010 Graz, Kreuzgasse 34
Scheller, Prof. Dr. M., 8000 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1
Schenkel, Wolfgang, 6100 Darmstadt, Rheinstr. 75
Schimkus, Lieselotte, 6200 Wiesbaden, Bahnhofstr. 39
Schimmel, Prof. Dr. Annemarie, 5300 Bonn, Lennéstr. 42
Schippmann, Dr. Klaus, 2000 Hamburg 39, Sierichstr. 126
Schlerath, Prof. Dr. Bernfried, 6000 Frankfurt/M. 50, Wilhelm-Busch-Str. 21
Schlingloff, Prof. Dr. Dieter, 3400 Göttingen, Ludwig-Beck-Str. 21
Schlosser, Dr. Wolfhard, 2050 Hamburg 80, Gojenbergsweg 112, Sternwarte
Schlott, Adelheid, 7400 Tübingen, Friedrichstr. 21
Schmid, Dr. Pia
Schmidt, Prof. Dr. Jürgen, 1000 Berlin 22, Im Eulengrund 27
Schmidt-Dumont, Dr. und Frau, Presse-Attaché der Deutschen Botschaft, Chiabane Firdousi, Teheran (Iran)
Schmithausen, Dr. Lambert, 4401 Altenberge, Am Hang 11a
Schmitt, Dr. Armin, 8782 Karlstadt/Main, Schlesierstr. 7
Schmitt, Dr. Götz, 8520 Erlangen, Krähenhorst 11
Schmitt, Dr. Rüdiger, 6603 Sulzbach-Neuweiler, Michael-Blatter-Str. 52
Schmökel, Prof. Dr. Dr. H., 3410 Northeim, Bürgerm.- Peters-Str. 7
Schneider, Prof. Dr. Roland, 2000 Hamburg 13, Von-Melle-Park 6
Schneider, Prof. Dr. Ulrich, 7812 Bad Krozingen, Berliner Str. 9
Schoeler, Gregor, 7887 Laufenburg, Brunnen Mat
Schott, Prof. Dr. Siegfried, und Frau, 3400 Göttingen, Herzberger Landstr. 89A
Schrapel, Dieter, 3550 Marburg/Lahn, Wilhelmstr. 31
Schreiner, Peter, 6500 Mainz, Feldbergstr. 23
Schreiter, Marianne, 8700 Würzburg, Virchowstr. 14
Schröder, P. Dominik, 5205 St. Augustin über Siegburg
Schubert, Klaus, 2000 Hamburg 20, Roonstr. 26
Schuh, Wolfgang, 8000 München 8, Bad Schachener Str. 24
von Schuler, Prof. Dr. Einar und Frau, 1000 Berlin 37, Bogenstr. 6
Schulz, Hermann, 3550 Marburg/Lahn, Hofstatt 23
Schumann, Theda, 2000 Hamburg 39, Wiesendamm 135
Seckel, Prof. Dr. Dietrich, 6903 Neckargemünd, Peter-Schnellbach-Str. 40
Seeber, Christine, 3400 Göttingen, Auf dem Hagen 23
Segert, Dr. Stanislav, Near Eastern Studies, The Irans Hopkins University Baltimore, Maryland 21218 (USA)
Seidl, Prof. Dr. Erwin, 5000 Köln-Lindenthal, Albertus-Magnus-Platz
Seipel, Wilfried, 6900 Heidelberg
Seuberlich, Dr. Wolfgang, 3550 Marburg/Lahn, Alter Kirchhainer Weg 43

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000027

Shafa, Dr. Shojaeddin, Vize-Minister des Kaiserlich Iranischen Hofes, Teheran (Iran)
Simonian, Serop, 3400 Göttingen, Gossler Str. 13
von Simson, Dr. Georg, 3400 Göttingen, Nonnenstieg 90
Singer, Prof. Dr. Hans-Rudolf, 6728 Germersheim, Bahnhofstr. 6
von Soden, Prof. Dr. W. und Frau, 4400 Münster, Brucknerstr. 19
Sohrweide, Dr. Hanna, 2000 Hamburg 18, Rothenbaumchaussee 26
Spiegel, Erwin, und Frau, 5090 Leverkusen-Bayerwerk, Ludwig-Girtler-Str. 5
Spielmann, Ludwig, und Frau, 5000 Köln, Antwerpener Str. 6–12
Spies, Prof. Dr. Dr. Otto, und Frau, 5300 Bonn, Schumannstr. 78
Spitaler, Prof. Dr. Anton, 8000 München 22, Veterinärstr. 2
Sprockhoff, Dr. Joachim-Friedrich, 23 Kiel, Feldstr. 93
Staehelin, Dr. Elisabeth, CH-4051 Basel, Stapfelberg 9 (Schweiz)
Stamm, Prof. Dr. J. J., CH-3084 Wabern bei Bern, Nesslerenweg 16 (Schweiz)
Steible, Dr. Horst, 7800 Freiburg i. Br.
Steiner, Dr. Claus, 6200 Wiesbaden, Bahnhofstr. 39
Steininger, Prof. Dr. Hans und Frau, 8700 Würzburg, Martin-Luther-Str. 3
Steinkellner, Dr. Ernst, A-1030 Wien, Löwengasse 26/12
Steppat, Dr. Fritz und Frau, 1000 Berlin-Friedenau, Handjerystr. 30
v. Stietencron, Dr. H., 6903 Neckargemünd, Hollmuthstr. 1
Strommenger, Dr. Eva, 1000 Berlin 33, Hohenzollerndamm 147
Strothmann, Prof. Dr. W., 3401 Hatjershausen
Strunk, Prof. Dr. Klaus, 6600 Saarbrücken, Universität des Saarlandes
Suttner, Dr. Ernst Christoph, 8700 Würzburg, Steinbachthal 2
Szabó, Dr. Gabriella, 8000 München 13, Georgenstr. 82, IV

Tetzner, Dr. Lothar, 6078 Neu-Isenburg, Pappelweg 70
Teufel, Dr. J. K., Brüssel 15, 9, avenue Lambeau (Belgien)
Thieme, Prof. Dr. Paul und Frau, 7400 Tübingen, U. Schillerstr. 7
Thissen, Dr. Heinz Josef und Frau, 8700 Würzburg, Ludwigstr. 6
Togan, Prof. Dr. A. Zeki Velidi, Kücükyali-Istanbul, Turgutreis sokagi no. 21 (Türkei)
Trauzettel, Dr. Rolf, 8000 München 21, Valpichlerstr. 59
Treue, Dr. Wolfgang, 5320 Bad Godesberg, Kennedyallee 40
Tschinkowitz, Dr. Helga, A-8010 Graz, Leechgasse 5, I.

Uchida, Norihiko, 6900 Heidelberg-Handschuhsheim, Klausenpfad 21
Uebach, Helga, 8000 München 22, Marstallplatz 8
Urban, Peter, 8000 München 90, Mailänder Str. 8

Vermeer, Dr. Hans J. mit Frau, 6900 Heidelberg-Rohrbach, Brechtelstr. 21A
Vermeersch, Prof. Dr. P., Löwen, Beriotstraat 32 (Belgien)
Vetter, Dr. T., Utrecht, Milosdreef 13 (Holland)
Vitestam, Prof. Dr. Gösta mit Frau und 2 Söhnen, Lund, Västergatan 11 (Schweden)
Vittinghoff, Helmolt, 8700 Würzburg, Virchowstr. 14
Vogel, Dr. Claus, 3550 Marburg/Lahn, Wilhelmstr. 58
Voigt, Rainer Detlev, 3550 Marburg/Lahn, Emil-von-Behring-Weg 2
Voigt, Dr. Wolfgang, 3550 Marburg/Lahn, Postfach 642
Vorbichler SVD, P. DDr. Anton, 2000 Hamburg 13, Rothenbaumchaussee 34
Vu Duy-Tu, Dr., 2000 Hamburg, 55, Sülldorfer Landstr. 24
Vycichl, Prof. Dr. Werner, CH-1203 Genf, 2, rue des Pénates (Schweiz)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000028

Waetzoldt, Hartmut, 6900 Heidelberg, Seminar für Keilschriftforschung
Wagner, Prof. Dr. E., 6300 Gießen, Fasanenweg 10
Wagner, Rudolf, 8700 Würzburg, Math.-Ehrenfried-Str. 6
Wagner, Rudolf G., 8000 München 22, Schönfeldstr. 11
Wang, Dr. Show-Chun, 8000 München 21, Guido-Schueble-Str. 55
v. Wångstedt, Sten, 753 22 Uppsala, ö. Ågatan 37 (Schweden)
Wegmann, Dr., 4630 Bochum-Querenburg, Buscheystr., Gebäude 18
Weidert, A., 6900 Heidelberg
Weigand, Jörg, 8700 Würzburg, Virchowstr. 14
Weigand, Dr. Kurt, 5419 Niederhofen bei Neuwied
Weigel, Felix, 6200 Wiesbaden, Taunusstr. 5
Weippert, Manfred, 3400 Göttingen, Hausserstr. 142
Wessetzky, Prof. Dr. Vilmos, Budapest XIV, Dózsa György ut 41 (Ungarn)
Westendorf, Prof. Dr. Wolfhart, 3400 Weende-Göttingen, Über den Höfen 15
Wezler, Dr. A., 7400 Tübingen, Seminar f. Indologie, Münsgasse 30
Widengren, Prof. Dr. Geo, Uppsala, Lubhaqsesplanaden 16 (Schweden)
Wielandt, Rotraud, 7400 Tübingen, Wolfgang-Stock-Str. 26
Wiessner, Dr. Dr. Gernot und Frau, 3400 Göttingen, Schopenhauerweg 5
Wilcke, Dr. Claus und Frau, 8000 München 13, Ansbacherstr. 3
Wild, Gerlind, 8000 München 27, Böhmerwaldplatz 13
Wild, Dr. Stefan, Beirut, B. P. 2988 (Libanon)
Wildung, Dr. Dieter, 8000 München 25, Juifenstr. 7
Wilhelm, Dr. Friedrich, 8000 München 71, Schuchstr. 71
Willeke, Prof. Dr. Bernward, 8700 Würzburg, Franziskanergasse 7
Wilms, Waltrud, 2000 Hamburg 26, Sievekingsallee 23c
Windfuhr, Ass. Prof. Gernot und Frau, Ann Arbor, Michigan, The University of Michigan (USA)
Winnat, Ute, 3550 Marburg/Lahn, Universitätsstr. 25
Winter, Dr. Erich, A-1090 Wien, Frankgasse 1
Witzel, Michael, 4300 Essen-Rüttenscheid, Manfredstr. 16
Wolf, Prof. Dr. Walther und Frau, 4400 Münster, Cheruskerring 32
Wolff, Ekkehard, 2000 Hamburg 13, Von-Melle-Park 6
Wolffheim, Bettina, 3400 Göttingen, Theodor-Heuß-Str. 8, VIII
Wormit, Helga, 3550 Marburg/Lahn, Weidenhäuserstr. 18
Wünsch, Dietrich, 8520 Erlangen
Wurm, Heidrun, 2000 Hamburg 13, Bieberstr. 1
van Wyk, Dr. W. C., 8500 Nürnberg, Voltastr. 50

Zaidi, Dr. M. H., 6900 Heidelberg, Scheffelstr. 8
Zaki, Dr. Mounir K., A-1090 Wien, Türkenstr. 3, III
Zauzich, Dr. Karl-Theodor und Frau, 8700 Würzburg, Ludwigstr. 6
Zenger, Erich, 4400 Münster, Hoppengarten 20
Ziegler, Prof. Dr. Dr. Josef, 8700 Würzburg, Bismarckstr. 12

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000029

ERÖFFNUNGSREDE DES ERSTEN VORSITZENDEN DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

HERBERT FRANKE, MÜNCHEN

Magnifizenz, Spektabilitäten, Herr Regierungspräsident, meine Herren Oberbürgermeister, Exzellenz, meine sehr verehrten Damen und Herren:

Im Namen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die zu ihren satzungsgemäßen Aufgaben auch die Einberufung der deutschen Orientalistentage zählt, heiße ich Sie auf der Eröffnungssitzung des XVII. Deutschen Orientalistentages herzlich willkommen. Unser Gruß gilt aber nicht nur den bereits genannten Herren von Universität, Regierung, den Stadtoberhäuptern von Würzburg und Rothenburg und Exzellenz Malik, sondern in gleicher Weise auch weiteren Vertretern des öffentlichen Lebens der Stadt Würzburg. Wir begrüßen Herrn Dekan Kirchenrat Bezzel, sowie den Herrn Vorsteher der jüdischen Kultusgemeinde Herrn Schuster, wir begrüßen auch die Herren Vertreter der Organisationen von Handel und Gewerbe sowie die Herren von Presse und Rundfunk. Mein herzlicher Willkommensgruß gilt auch insbesondere meinem Vorgänger im Amte des Ersten Vorsitzenden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, dem Herrn Präsidenten des Deutschen Archäologischen Instituts, Professor Dr. Kurt Bittel.

Meine Damen und Herren! Ich habe sodann die Ehre und Freude, Ihnen ein Schreiben des Herrn Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland zu verlesen, das er an die Deutsche Morgenländische Gesellschaft gerichtet hat:

Den Mitgliedern und Gästen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die sich in Würzburg zum XVII. Orientalistentag treffen, übermittle ich herzliche Grüße und gute Wünsche für eine fruchtbare Arbeit. Die Themenkreise, denen Sie sich in den einzelnen Sektionen widmen, sind weit gespannt. Sie werden Mühe haben, das Programm in der vorgesehenen Zeit erschöpfend zu behandeln. Aber das ist kein Fehler. Gerade die Fragen, die offen bleiben, werden Sie anspornen, die bereits bestehenden internationalen Beziehungen zu festigen und neue zu knüpfen. Auf diese Weise trägt Ihre Wissenschaft in besonderem Maße dazu bei, den Völkern ins Bewußtsein zu rufen, daß die großen Kulturen der Menschheit Erbe und Auftrag für uns alle sind. Es genügt nicht, die Zeugnisse der Vergangenheit aufzuspüren und zu deuten. Helfen Sie mit, einen Weg zu weisen, damit wir in Zukunft gemeinsam bewahren, was einem jeden von uns teuer und der Überlieferung wert erscheint.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000031

Ich hoffe, daß sich die Gelehrten aus dem Ausland nicht nur im Kreis ihrer deutschen Kollegen wohlfühlen. Es wäre schön, wenn Sie neben dem wissenschaftlichen Gedankenaustausch auch Gelegenheit fänden, sich mit der gegenwärtigen Entwicklung bei uns vertraut zu machen.

Dem XVII. Deutschen Orientalistentag wünsche ich in diesem Sinne einen erfolgreichen Verlauf.

Ebenfalls freue ich mich, Ihnen die Grüße und Segenswünsche des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von Würzburg übermitteln zu dürfen.

Verehrte Festversammlung! Wenn wir diese Sitzung in einem so festlichen Rahmen abhalten können, in einem der schönsten Barocksäle Deutschlands, so verdanken wir das dem freundlichen Entgegenkommen der Universität Würzburg, die auch sonst durch die Bereitstellung ihrer Räumlichkeiten zum Gelingen des Kongresses einen entscheidenden Beitrag geleistet hat. Wir danken fernerhin für die dem genius loci so angemessene musikalische Umrahmung dem Herrn Direktor des bayerischen Staatskonservatoriums Würzburg, Professor Hanns Reinartz und seinen Künstlern.

Aber in gleicher Weise haben wir all den Stellen und Persönlichkeiten zu danken, die durch ihre Zuwendungen es überhaupt erst ermöglicht haben, daß wir den XVII. Deutschen Orientalistentag in Würzburg abhalten können. Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft dankt dem Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus und dem Bundesministerium für wissenschaftliche Forschung für die Unterstützung des Kongresses; sie dankt dem Herrn Oberbürgermeister und der Stadt Würzburg für ihre gastfreundliche Einladung am heutigen Abend auf der Feste Marienberg und für ihr vielfältiges Entgegenkommen bei der Vorbereitung und Durchführung des Kongresses. Eine ganz besondere Freude ist es mir aber, hier Herrn Direktor Dr. Reuschel öffentlich den Dank der Gesellschaft für eine namhafte Geldspende auszusprechen, die er in wahrhaft mäzenatischer Gesinnung zur Verfügung gestellt hat.

Schließlich danken wir aber auch den Herren des Organisationskomitees in Würzburg, insbesondere Herrn Professor Eilers und seinen Mitarbeitern, die die mühevolle organisatorische Arbeit der Vorbereitung und Durchführung des Kongresses auf sich genommen haben. Nicht weniger als 535 Teilnehmer haben sich angemeldet – in Heidelberg auf dem XVI. Deutschen Orientalistentag waren es 442. Auch dieses Mal haben wir die Freude, eine ganze Anzahl von ausländischen Wissenschaftlern unter uns zu sehen – es ist ja eine alte, und wie wir glauben, gute Tradition, daß die Orientalistentage stets auch auf die Teilnahme ausländischer Wissenschaftler Wert gelegt haben, denn die Wissenschaft kann nicht in nationaler Vereinzelung gedeihen. So begrüßen wir denn unsere ausländischen Gäste ganz besonders herzlich und wünschen ihnen in jeder Hinsicht erfolgreiche und angenehme

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000032

Tage in einer der durch Geschichte und Kunstschätze eindrucksvollsten Städte unserer Heimat.

Meine Damen und Herren! Wenn ich hier zu Ihnen im Sinne der schönen Redekünste zu sprechen hätte, so müßte ich jetzt ein wohlgegliedertes Lob auf Würzburg in Worte zu fassen suchen. Die Lob-Topik auf Städte war, wie wir durch Ernst Robert Curtius wissen, an ganz bestimmte Regeln und Themen gebunden. Ich würde das Alter der Stadt zu preisen haben, die Landschaft, in der sie liegt, den Wein, der an Hängen des Mainstroms gedeiht. Sodann hätte man der großen Söhne und Bürger der Stadt zu gedenken, etwa Tilmann Riemenschneiders, ferner der Universität Würzburg, der 1582 konstituierten Alma Julia des Fürstbischofs Julius Echter von Mespelbrunn. Als Sinologe würde ich dann vielleicht von Athanasius Kircher zu sprechen haben, dem gelehrten Polyhistor des 17. Jahrhunderts, der in Würzburg Professor der Mathematik und Philosophie sowie der hebräischen und syrischen Sprache war, dann aber freilich vor den Unruhen in Deutschland, nicht etwa studentischen Unruhen, sondern nur dem 30jährigen Krieg, nach Avignon und später nach Rom flüchtete, wo er das Werk *China Illustrata* (1667) schrieb. Auch wäre sicher der Tatsache zu gedenken, daß hier in Würzburg Professor Röntgen eine neue Art von Strahlen entdeckt hat, vor allem aber wäre der Ausbau der orientalistischen Fächer an der Universität zu rühmen, denen sich in den letzten Jahren noch Sinologie und Japanologie zugesellt haben. Die Lobrede würde zu schließen haben mit einigen neulateinischen Versen, die in epigrammatischer Verdichtung alles Gesagte zum Preise der Stadt zusammenzufassen hätten. Dies alles also kann und soll hier nicht geboten werden, zumal die literarische Kultur, mit der sich die Sinologen beschäftigen, eher anti-rhetorisch ist.

Vielmehr scheint es angemessen, einige Worte über die Probleme zu sagen, denen sich die orientkundlichen Fächer insgesamt heute ausgesetzt sehen. Im allgemeinen pflegt sich ja die Arbeit des Orientalisten mehr in der Stille zu vollziehen, aber wenn alle drei Jahre die deutschen Orientalisten zusammen mit ihren ausländischen Freunden an die Öffentlichkeit treten, sind vielleicht einige grundsätzliche Bemerkungen angebracht. Als der Wissenschaftsrat 1960 seine Empfehlungen zum Ausbau der wissenschaftlichen Hochschulen herausgab, waren in diesem wissenschaftspolitischen Kanon auch zahlreiche neue orientalistische Lehrstühle empfohlen worden. Es erfüllt die Deutsche Morgenländische Gesellschaft, mit deren Hilfe 1960 bereits eine Bestandsaufnahme der deutschen Orientalistik erarbeitet und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft veröffentlicht wurde, mit tiefer Genugtuung, daß dieser Ausbau überall seine Früchte getragen hat und daß die Zahl der Lehrstühle und Institute in beachtlichem Maße vermehrt worden ist. In die Freude über diese Entwicklung, die den zahlenmäßigen Stand der deutschen Wissenschaft dem in anderen Staaten angeglichen hat,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000033

mischt sich freilich eine Sorge, die hier nicht unerwähnt bleiben darf. Wir alle wissen, wie sehr durch das starke, freilich vorhersehbar gewesene Anwachsen der Studentenzahlen namentlich in den Staatsexamensfächern die Universitäten überfordert wurden. In einigen Ländern der Bundesrepublik scheinen sich nun Tendenzen abzuzeichnen, die nicht nur bei der Neuschaffung von Lehrstühlen, sondern auch bei der Wiederbesetzung bestehender Lehrstühle, von einem, wie es genannt wird, Ausbildungsbedarf ausgehen. Die an der Hörerzahl anderer Fächer gemessen geringe Anzahl der ernsthaften Studenten der orientalistischen Fächer droht sich hier negativ auszuwirken und gar zu leicht schwingt bei der Diskussion solcher universitätspolitischen Themen eine etwas abwertende Einschätzung unserer Fächer als „Klein"- oder „Kleinstfächer" mit. Man redet davon, daß „für Ein-Mann-Institute künftig kein Raum mehr" wäre und spricht von der Zusammenfassung zu „funktionstüchtigen" Fachbereichen. Dergleichen mag noch Sinn haben für Fächer wie Japanologie und Sinologie, die sachlich und wissenschaftlich eng zusammengehören, aber schon die Zusammenfassung mehrerer verschiedener Kulturwissenschaften zu solchen Fachbereichen bietet mehr Probleme als dadurch gelöst würden. Zwangsehen haben etwas Mißliches. Jedenfalls darf hier die Hoffnung ausgesprochen werden, daß die strukturellen Änderungen der bestehenden Universitäten, die zu erwarten sind, sich nicht einseitig zu Lasten der sogenannten kleinen Fächer auswirken werden, oder gar in der Aufhebung, bzw. Nicht-Wiederbesetzung vorhandener Lehrstühle.

Noch ein zweiter Problemkreis muß hier erwähnt werden. Es ist in der Öffentlichkeit wiederholt der Vorwurf lautgeworden, daß die deutsche Orientalistik sich so gut wie ausschließlich mit der Vergangenheit beschäftige und die wissenschaftliche Erforschung des heutigen Asien dabei zu kurz käme. Bezeichnend für eine solche Kritik war die Antwort der Bundesregierung auf eine Anfrage im Bundestag bezüglich der China-Forschung, eine Antwort, die sichtlich auf weitgehend veralteten Unterlagen beruhte. Dabei verfügt gerade die gegenwartsbezogene Ost- und Südasienforschung über ein eigenes, vornehmlich vom Bund und dem Land Hamburg getragenes Institut für Asienkunde in Hamburg, das sich den Gegenwartsfragen widmet. Außerdem hat die Stiftung Volkswagenwerk in auf das dankbarste anzuerkennender Weise sich die Förderung der gegenwartsbezogenen Ostasien-Forschung zur Aufgabe gemacht. Und daß auch qualitativ der deutsche Beitrag zur modernen Ostasienforschung nicht so schlecht sein kann, geht aus der Tatsache hervor, daß eine amerikanische Stiftung, die Ford Foundation, kürzlich namhafte Beträge an deutsche Universitäten und Institutionen vergeben hat. Aber auch auf dem Gebiet der Nahost-Forschung zeichnen sich mehr und mehr der Gegenwart zugewandte Forschungsrichtungen ab. Ich erwähne hier vor allem das Orient-Institut der Deutschen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000034

Morgenländischen Gesellschaft in Beirut, das über eine einzigartige Sammlung von Gesetzestexten der arabischen Länder verfügt, eine Arbeitsstelle, an der gerade auch eine sachliche und objektive Erforschung der neueren Entwicklungen im Orient ermöglicht ist, und die, im Gegensatz zu dem, was in einer sonst renommierten überregionalen Tageszeitung zu lesen war, beträchtliche Ausstrahlungskraft und Prestige in wissenschaftlichen Kreisen des arabischen Orients besitzt. Die gegen die deutsche Orientalistik manchmal von Öffentlichkeit, Presse und Regierung geäußerte Kritik wegen ihrer angeblichen Flucht in die Vergangenheit mag vielleicht auch zum Teil darin beruhen, daß es anscheinend diesen Kreisen nicht in ausreichendem Maße gelungen ist, das hierzulande vorhandene wissenschaftliche Potential zu erkennen und zu aktivieren. Grundsätzlich muß überdies hier ausgesprochen werden, was jedem Kenner der Verhältnisse ohnehin klar ist, nämlich daß ein wissenschaftlich vertieftes Verständnis der Gegenwart gerade in den in Frage kommenden Ländern nur möglich ist, wenn die geschichtliche, kulturelle und religiöse Vergangenheit mit einbezogen wird. Eine institutionalisierte Trennung in moderne und historische Studien wäre weitgehend sinnlos in einer Welt, wo uralt verwurzelte Traditionen und Religionen noch heute wirksam sind. Auch heute noch muß der Nahost-Spezialist den Koran kennen oder die Doxologie der Ostkirchen, der Indologe die Grundanschauungen des Hinduismus, der Japanologe die des Buddhismus und Shintoismus. Man kann nicht so weit gehen wie einige amerikanische „modern China specialists", für die alles vor 1949 oder allenfalls 1842 „pre-history" ist.

So wie sich nach der chinesischen kosmologischen Spekulation die Urkräfte Yin und Yang gegenseitig ergänzen und bedingen, so möchte ich auch symbolisch das Verhältnis von Universität und Deutscher Forschungsgemeinschaft sehen. Die deutsche Orientalistik hat der Forschungsgemeinschaft seit deren Bestehen viel zu verdanken. Diese Selbstverwaltungsorganisation der Wissenschaft hat immer wieder in einer Weise, für die wir ihr allen Dank schulden, einzelne Forschungen und auch große Projekte gefördert. Manche Wissenschaftler, die sich zu Spezialisten für ein in Deutschland nicht vorhandenes Fach heranbildeten, sind von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützt worden, bis sie den ihnen zukommenden Platz in dem ja oft etwas schwer beweglichen Universitätsgefüge fanden. Das Großprojekt „Katalogisierung der orientalischen Handschriften" wurde jahrelang als Schwerpunkt gefördert und wird weiterhin als langfristiges Unternehmen unterstützt. Dieses von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft getragene Unternehmen muß als erfolgreich betrachtet werden – die nunmehr schon stattliche Reihe der Katalogbände hat namentlich auch im Ausland und zwar im asiatischen Ausland den Rang Deutschlands in den orientalistischen Disziplinen nachdrücklich unterstrichen. Hier hat

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000035

sich an einem praktischen Beispiel gezeigt, wie fruchtbar eine Zusammenarbeit der Forschungsgemeinschaft mit einem wissenschaftlichen Fachverein sein kann. Inzwischen hat der Senat der Forschungsgemeinschaft ein neues Schwerpunktprogramm „Orientalistik und Völkerkunde" beschlossen, das 1969 anlaufen soll. Sein Ziel ist die Erfassung und zwar die rein dokumentarische Materialerfassung von solchen Kulturgütern, die infolge des rapide fortschreitenden Kulturwandels und der Modernisierung oder aus anderen Gründen zu verschwinden drohen. Gedacht ist bei diesem Programm zunächst an eine Konzentrierung auf die Randgebiete Chinas in Südostasien und die Ausstrahlungsgebiete des Buddhismus. Im Rahmen dieses Schwerpunkts bietet sich gerade auch eine interdisziplinäre Zusammenarbeit an, innerhalb deren Ethnologen, Orientalisten (Philologen und Linguisten), Musikwissenschaftler und Angehörige sonstiger Fächer zusammenarbeiten können. Vielleicht kann hier die Anregung ausgesprochen werden, daß in der Schlußsitzung der Deutsche Orientalistentag zu diesem Schwerpunktprogramm Stellung nimmt, eine Stellungnahme über deren positiven Inhalt Zweifel unangebracht sein dürften.

Aber noch in einer anderen Weise hat die Forschungsgemeinschaft der deutschen Orientalistik geholfen, nämlich durch die Forschungs- und Habilitationsstipendien. Hier liegt auch, so möchte ich sagen, ein Stück vorweggenommener Universitätsreform dadurch, daß die Abhängigkeit der Nachwuchsforscher aufgehoben ist und ersetzt durch die Möglichkeit freien Arbeitens, ungehemmt etwa von den zeitraubenden Assistentenpflichten. Daß eine solche Förderung nicht ad infinitum gewährt werden kann, liegt auf der Hand, aber das Vertrauen, daß jeder einzelne Fall individuell gehandhabt und verabschiedet wird, darf man nach wie vor haben, zumal auch wenn seitens der Fakultäten darauf gedrungen wird, daß der Umfang von Habilitationsschriften nicht ins Ungemessene wächst.

Meine Damen und Herren! Wir sind damit schon fast zu sehr ins Einzelne und die Alltagsarbeit des Wissenschaftlers abgekommen, aber eine Versammlung wie die heutige verlockt zu etwas programmatischer Betrachtung. Damit ist den Arbeiten des Kongresses selbst in keiner Weise vorgegriffen, und es wird Sache der einzelnen Sektionen sein, neben den wissenschaftlichen Themen vielleicht auch, und sei es in privaterem Kreise, Fragen wie die vorhin angedeuteten zu besprechen. Denn nicht zuletzt soll ja der Deutsche Orientalistentag eine Stätte der Begegnung sein. Daß diese Begegnung in dem nun schon traditionellen Geiste der Freundschaft und des gegenseitigen Verständnisses verlaufen möge und daß das heitere und lichte A-Dur des Mozartschen Klarinetten-Quintetts die Grundtonart auch unseres Kongresses bleibe, ist unser aller Wunsch und Wille. In diesem Sinne erkläre ich den XVII. Deutschen Orientalistentag für eröffnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000036

TRADITION UND FORTSCHRITT IM ORIENT UND IN DER ORIENTALISTIK

Von Wilhelm Eilers, Würzburg

Das Thema meines Beitrages hat mannigfache Aspekte, zu viele, um vollständig zu sein. Aber alle sind aktuell, jederzeit in der Wissenschaft und ganz besonders im heutigen Weltgeschehen. Man kann die Fragen hier aber doch wenigstens umreißen; und so scheint uns die Gegenwart für das Thema, das uns alle angeht, hinreichend geeignet.

Gestatten Sie mir, daß ich bei uns selber beginne. Die morgenländischen Studien erwachsen – sieht man vom früh erwachten Interesse des klassischen Altertums und der späteren Kreuzzüge zunächst einmal ab – teils aus praktischem Bedürfnis: Missionierung der Heiden, Kampf gegen das Osmanische Reich; teils aus Reflexion: allgemeine intellektuelle Neugier, Versuch eines Religions- und Kulturvergleichs in der Zeit der Aufklärung. Um bei der Ermittlung der Tatsachen voranzukommen, genügte nicht die bloße wissenschaftliche Fragestellung; man mußte den Dingen, den Tatsachen auf den Leib rücken und sich dazu der vom Orient selbst gebotenen Hilfsmittel bedienen, d. h. der bodenständigen Überlieferung folgen. Indem man sich ihr hingab, sich ihr auslieferte, drang man verhältnismäßig rasch ins Wesen der orientalischen Kulturen ein. Die Tradition, nirgends so alt und so gut erhalten wie in diesem Teil der Welt, war eine vorzügliche Führerin. Wie hätte man auch anders verfahren wollen. Die Verkehrsverhältnisse vor 150, vor 200 Jahren erlaubten dem materiell meist wenig gesegneten Gelehrten keine Reisen übers Mittelmeer, die heute jedem Bundesbürger für leicht erschwingliche Preise offenstehen.

Die außerliterarische Empirie konnte sich nur an wenige Gegenstände oder Personen klammern, die von drüben her zufällig den Weg zu uns gefunden hatten: Kaufleute und Gesandte, mit ihnen wenige Luxusgüter, Gewürze, Wohlgerüche, Stoffe. Nicht ohne Rührung lesen wir heute Goethes liebevoll eingehende Ausführungen im Westöstlichen Diwan, dort, wo er Fahnen und Geschenke einer persischen Gesandtschaft nach St. Petersburg beschreibt. Um wieviel reicher war man mit dem Studium geschriebener Quellen beschenkt, die der Orient in seinen hundert Sprachen und Schriften selbst darbot. Dazu den Schlüssel zu schaffen, zu ordnen und zu sichten, was man in die Hände bekam, allenfalls ein erster schüchterner Versuch textkritischer Vergleiche wie sie unter Latinisten und Graezisten schon

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000037

gang und gäbe waren – das sind die Anfänge der Orientalistik. Mit glücklichem Staunen drückte man als willkommene Funde den Niederschlag einheimischer Wissenschaft ans Herz, die grammatikalischen, lexikographischen und metrischen Bemühungen, den Pāṇini der Inder, den Sibawaih der Perser und Araber. Welch ein Segen für die philologisch-historischen Interessen der Theologen, daß es eine Massora gab, die den alttestamentlichen Text gegen Verstümmelung und Verderbnis schützte; daß das Judentum in Mischna und Talmud ein Instrument geschaffen hatte, sich die frommen Sitten und Gebräuche der Väter zu erhalten.

Die Veden der Hindus waren – zunächst kaum glaublich – durch mündliche Tradition über die Jahrtausende hinweg gerettet worden, dámit aber auch ihre uralte Sprache bis in die kantilierende Akzentuierung hinein. Wann aber endlich wäre die gelehrte und gebildete Welt, wie man zu sagen pflegte, mit Religion, mit Mythos und Dualismus der Iranier ins Reine gekommen, wenn nicht dem Studium des Awesta von vornherein eine mittelpersische Pazendüberlieferung und später noch Übersetzungen ins Neupersische und Sanskrit zu Hilfe gekommen wären? Die Parsen bewahrten ihr heiliges Schrifttum, soweit es die Zeiten überlebt hatte, nicht weniger sorgsam als die Juden ihre Thora und die schwierigen Propheten, von welch letzteren heute kaum ein Vers sicher stünde, wäre er nicht sorgsam traditionsgemäß interpungiert und durch Vokalisation fixiert worden. Oder glaubt jemand, man könne eine Zeile der Gathas des Zarathustra lesen und verstehen ohne das ausgeklügelte Vokalsystem des Awestaalphabets? Auch der Korantext lebt in der genauen Aussprache der *ḥarakāt* weiter, und für die Nebenüberlieferungen, die Sunna, haben die Hadithe gesorgt, die in der *Hălāḫā* und *Haggādā* der Juden ihr Gegenstück haben. Ein religiös unerschüttertes Weltbild half dem Gläubigen, Generationen hindurch als sicheres Erbe zu bewahren, was – vor anderen oft lange im Verborgenen gehütet – als heiligstes Gut anerkannt und für die Nachwelt zur Weitergabe bestimmt war.

Mit all dem sind aber auch wir glückliche Erben geworden. Wir mögen heute aus besserer Einsicht über die Pedanterie der Brahmanen und Mobeden, der Rabbinen und Mullas lächeln, mitunter auch ärgerlich sein über irreführende Deutungen und Mißverständnisse, denen sie sich unkritisch hingegeben, oder uns über die Pia-fraus-Gesinnung entsetzen, die sie im heiligen Eifer zu Fälschungen hingerissen hat – immer sollten wir uns dankbar der gewaltigen Arbeit entsinnen, die allem Traditionswerk innewohnt und ohne die unsere Gegenwart nur wenig oder gar nichts in Händen hielte.

Freilich: wovon wir sprachen – das ist nur éin Gesicht der Orientalistik. Es ist jene Form der Überlieferungswissenschaft, mit der sie sich, abendländisch geschult, in gewisser Weise selbst in den Bann des Morgenlandes begibt, in morgenländisches Wesen sich einreiht und an dessen Weiter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000038

bildung teilhat: Studium des Alten Testaments und Judaistik; Studium der alten Kirche in ihren verschiedenen Literaturen und Sprachen, Syrisch, Armenisch, Georgisch, Koptisch; Studium des Islams mit seinen gleichfalls überreichen handschriftlichen Überlieferungen, in Arabisch, Persisch, Türkisch und Urdu verfaßt – um nur Wichtigstes zu erwähnen. Die Bibliotheken in Ost und West stehen offen und legen – darin sind wir inzwischen ein glückliches Jahrhundert geworden – ihre zum Teil noch schlummernden Schätze uneigennützig jedem ausgewiesenen Interessenten zum Studium vor. Die Bahnen dieser Studien liegen seit langem fest. Es gilt noch überall zu sammeln und zu sichten, Lücken auszufüllen und sich gründlich in die Handschriften zu vertiefen. Literarhistorische und religionsgeschichtliche Methoden sind dabei oft neu; aber im Grundsätzlichen liegt Sinn und Ziel der Arbeit – sagen wir – schon um 1800 fest.

Gerade um diese Zeit aber, die geprägt ist vom Genius Goethes, geschehen in der Orientkunde gewaltige Dinge, Schritte vorwärts, die wie alles Große in der Geschichte, niemand hatte vorausahnen können. Von diesem Zeitpunkt nämlich stellt sich die Orientalistik gewissermaßen gleichbedeutend neben die Naturwissenschaft als wichtigster Faktor in der Formung des modernen Weltbildes, das sich nun mehr und mehr von christlich-biblischer und klassisch-antiker Bildungsvergangenheit löst. Was war der Anlaß? Es ist die großartige Wiederentdeckung der Kulturen des Alten Orients durch die Archäologie. Raubgrabungen liefern zunächst Sammlern und Museen ihre Fundstücke aus Ägypten und dem Vorderen Orient; Forschungsreisende bringen Abklatsche von Inschriften und Spezimina von Keilschrifttafeln nach Haus. Im Sommer 1802 hat der junge Göttinger Schulmann Georg Friedrich Grotefend die von einem Bibliothekarsfreunde vorgelegten Abschriften der Königsinschriften von Persepolis so weit entziffert, daß man die Namen ihrer Urheber, deren Genealogie und noch einiges andere verstehen kann. Es ist nur die Frage weniger Jahre, und die altpersischen Keilinschriften der Kyros, Dareios, Xerxes und Artaxerxes sind völlig lesbar. Durch den Scharfsinn eines einzelnen und die immense Gelehrsamkeit seiner Nachfolger ist das Rätsel einer bisher unbekannten Schrift und Sprache gelöst. Zum ersten Mal ist ein Stück Orient erschlossen, zwar auf der Grundlage der von den Achämeniden selbst gesetzten Inschriften, aber doch ohne jede direkte Tradition. Denn die war längst abgebrochen und verloren, und es ist sehr die Frage, ob nach der Alexanderzeit noch ein einziger Orientale diese Fels- und Palastinschriften der altpersischen Könige lesen konnte.

Mit dieser Tat Grotefends und später vor allem den zähen Bemühungen Rawlinsons waren die Schleusen geöffnet, die die Kenntnis des unter Erde und Sand verschütteten alten Vorderen Orients öffneten. Eine neue Form der Wissenschaft vom Orient entsteht, in ihrer überlieferungsfreien Unabhängigkeit der Entwicklung der Naturwissenschaften nicht unvergleichbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000039

Die altpersischen Könige hatten ihre Proklamationen, Bauinschriften und Berichte nicht nur in ihrer Muttersprache gesetzt. Persien war ein Weltreich, das die gesamte zivilisierte Oikumene des Vorderen Orients umfaßte, von Kleinasien und dem Balkan bis hin nach Südarabien und Äthiopien, von Ägypten bis zum Indus. In Iran und Armenien, in Mesopotamien und Ägypten hatten die Großkönige dem altpersischen Original, das sich soeben durch systematischen Vergleich mit dem Awestischen und Vedischen sowie dem Neupersischen gelehrtem Verständnis erschlossen hatte, eine elamische und neubabylonische Übersetzung in anderen Keilschriftarten beigefügt. Das wiederum waren sehr unbekannte Sprachen und Schriften, die sich nun allmählich gleichfalls dem Verständnis öffneten. Eine solche Trilingue aus ptolemäischer Zeit ist auch der schwarze Basaltstein von Rosette, dessen griechische Fassung bald danach die Lesung der ägyptischen Teile der Inschrift ermöglichte und damit die altägyptische Sprache in hieroglyphischer und demotischer Schrift der Welt wiederschenkte: die denkwürdige Entzifferung gelang durch Thomas Young und Jean François Champollion, vor und nach 1822.

Seit diesen Pionierleistungen hat man eine Vielzahl verschiedenster Sprachen und Schriften des Altertums, die verschollen waren, wiederentdeckt, vor allem das Akkadische in seinem assyrischen und babylonischen Dialekt, das noch ältere Sumerische des Irak, das Elamische Südwest-Irans, das Churritische Obermesopotamiens, das Urartäische oder Chaldische der Vor-Armenier, in Kleinasien das Hethitische der Keilschrift und der Hieroglyphen, seit 1930 das von Hans Bauer entzifferte Altsemitische von Ugarit (Ras Schamra) in Syrien u. a. m. Die Geschichte des Altertums hat sich damit um Jahrtausende nach oben hin erweitert; in die schriftlose Vorzeit aber gestattet die Wissenschaft des Spatens, jüngstens unterstützt von der physikalischen Radiocarbon-Methode und anderen von der Naturwissenschaft gebotenen Hilfsmitteln, noch viel weitere Blicke, die die Seßhaftigkeit des vorderasiatischen Menschen in eine ungeahnt hohe Frühzeit hinaufzurücken gestatten. Archäologie und Philologie haben in schöner Zusammenarbeit die traditionelle Menschheitsgeschichte um das Doppelte der bisher bekannten Zeit erweitert. Schrifterfindung und sorgsam gepflegte Schreibkultur haben uns aus Mesopotamien die ältesten Mythen und das unbegreiflich-tiefsinnige Gilgamesch-Epos beschert, das zusammen mit den Namen seiner Helden, seiner Örtlichkeiten und Völkerschaften, seiner Sprachen und Sitten für die Menschheit verloren gewesen war. Die sumerisch-babylonische Tradition, um deren Verbreitung und Verständlichmachung in der hellenistischen Welt sich noch um 300 v. Chr. ihr griechisch gebildeter Priester Berossos bemüht hatte, war einfach verschwunden. Die noch allenthalben aufspürbaren Reste der einst die kultivierte Menschheit beherrschenden Keilschriftkultur sind erst heute wieder dem Kundigen erkennbar

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000040

geworden. Aber welch dankbare Aufgabe, diesen Spuren archäologisch und kunsthistorisch, religionsgeschichtlich und eben vor allem philologisch nachzugehen! Auf sumerische Formen gehen Namen wie Euphrat und Tigris zurück, oder Lehnwörter wie Kanon, Kanone, Kanister, Semmel (akk. *samīdum* wie noch im Arabischen „Feinmehl"), Gips (übers Griechische), Kies im Sinne von Geld, im Russischen *kniga* „Buch" über Transkaukasien aus akk. *kanīkum* „gesiegeltes Schreiben". Und im Orient selbst sind noch weit mehr Wörter so alten Ursprungs bis heute geläufiges Sprechgut, wie etwa in den Islamsprachen *miskīn* „bettelarm" aus babyl. *muškēnum* „Höriger" (wohl über den Begriff des armen Ritters), Bauausdrücke wie *aǧurr* „Backstein", Ofen- und Herdwörter wie np. *tūn*, arab. *attūn* < akk. *atūnum* letztlich sum. *udun*, *kūrā* < akk. *kūrum* und *kīrum*, *tannūr* < akk. *tinūrum*, dazu *kinūnum* u. a. m. So geläufige Worte wie arab.-pers. *kursī* „Stuhl" stammen letztlich aus dem sumerischen *gu-za* „Thronsitz", viele Pflanzennamen sind uralt: *ās* „Myrte", der Sesam akk. *šamaš'šammum* eigentlich „Ölkraut", auch der Baumname akk. *mēsum* ist noch als *mais*, *almēs* u. ä. vorhanden. An Berufsnamen leben heute noch die akkadischen Wörter für „Kaufmann" als arab. *tāǧir* < *tamkārum*, *naǧǧār* „Tischler" < sumer. *nangar*, *akkār* „Landmann" < sumer. *engar*, *mallāḫ* „Schiffer" < sumer. *má-laḫ*$_4$, *faḫḫārī* „Töpfer" < sumer. *baḫár*. Dazu treten die Monatsnamen des christlich-jüdischen Kalenders und anderes astronomisches Material: *Kānūn*, *Nīsān*, *Tišrī*(*n*) usf., die noch gegenwärtig in der bäuerlichen Zeitrechnung und amtlich Finanzjahre u. a. der Türken und Ägypter gängig sind.

Vier- bis fünftausend Jahre Wortgeschichte liegen vor uns ausgebreitet! Welche andere Philologie außer der Orientalistik könnte sich wohl solcher Kontinuitäten ihres Sprachmaterials rühmen! Von dem Meer der Lehnübersetzungen (die man heute gern mit dem französischen Wort calque benennt) gar nicht zu reden.

Inzwischen ist diese sozusagen traditionsfreie Orientalistik weit über die ersten Anfänge des vorigen Jahrhunderts hinaus gediehen. Überall hat der Spaten die größten Entdeckungen getan. Überall hat der Scharfsinn des Orientalisten mit der Lesung der schriftlichen Zeugnisse längst vergangene Kulturen zu neuem Leben erweckt. Außer Ägyptologie und Assyriologie, die sich inzwischen in Akkadistik, Sumerologie und Hethitologie aufgegliedert hat, sind besonders die Studien um die Turfanfunde zu erwähnen; das sind Handschriften aus dem Innersten Zentralasiens, in Chinesisch-Turkistan gefunden, vom ausgetrockneten Tarimbecken stammend, wohin sich Christen und Buddhisten, vor allem die bis dahin so schwer zu verstehenden Manichäer vor dem Islam und erneuertem Hinduismus zurückgezogen hatten. Abermals neue Schriften und Sprachen: das Sakische, Soghdische und Parthische der Iranier und die bisher nie gekannte Sprache der sogenannten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000041

Tocharer – eine Centum-Sprache des Indogermanischen im fernsten Zentralasien! Die Kenntnis des Manichäismus, eines religionsgeschichtlichen Phänomens ohnegleichen, ist neugewonnen aus den iranischen Schriften dieser Turfanbewohner im fernen Asien einerseits und zum anderen aus den koptischen Papyrus-Funden Unterägyptens, wo sich gleichfalls große Bevölkerungsteile zu Mani bekannten. So weit liegen die Entdeckungsgebiete räumlich auseinander! Die Entdeckungszeiten aber reichen vom Ende des vorigen Jahrhunderts, als die Turfanexpeditionen begannen, bis in die Epoche zwischen beiden Weltkriegen mit den bedeutenden Chester-Beatty Funden am Nil. Zum ersten Male zeigte sich der der Erkenntnis immer wieder proteushaft entschlüpfende Manichäismus in den ihm eigenen Formen, durch keine Polemik oder tendenziöse Geschichtsschreibung verzerrt, durch keine Handschriftenfehler mehr verunklart. Und da wir denn von Zentralasien sprechen, sei hier auch der Name Vilhelm Thomsens nicht vergessen, des großen dänischen Turkologen, dem 1893 die Entzifferung der alttürkischen Runen der Orchon-Inschriften gelang.

Eine nicht geringe Rolle spielt, wie man sieht, in dieser modernen Form der morgenländischen Studien die Epigraphik. Die aus dem Boden geholten Inschriften sind als gleichzeitig-unmittelbare Zeugnisse der Epoche, von der sie Kunde geben, jeder handschriftlichen oder gar mündlichen Überlieferung weit überlegen und stellen richtig, was im Laufe jahrhunderte- oder jahrtausendealter Weitergabe verdunkelt war. Hier ist die Behistun-Inschrift bei Kermanschah nicht zu vergessen, hoch oben über der Ebene am Felsen eingemeißelt, so daß man sie ohne schwierige technische Hilfsmittel gar nicht erreichen oder gar lesen kann, die größte Inschrift des Altertums überhaupt, die in drei Sprachen die offizielle Version der Regierungsübernahme durch Darius bietet. Daß es aber mitunter auch da Fälschungen und Verfälschungen schon im Altertum gegeben hat, ist eine – soll man sagen – pikante Zugabe solcher Forschungen, die dann immer aber doch auf eine weit über die Zeit etwaiger Kodizes hinausgehende Auseinandersetzung mit der Überlieferung weisen. Überhaupt spielt nun aufs neue Tradition hinein. Wo sie in der Heimat abgebrochen war, half oft eine üppige „Nebenüberlieferung", wie man heute die Bewahrung und Beschreibung durch Nachbarkulturen nennt (etwa der achämenidischen durch Griechen und Juden), zur geistigen Wiedergewinnung. Freilich gibt es nun innerhalb dieser traditionslos abgebrochenen Kulturen wieder selbst eine bereits sehr alte Tradition. Welche Hilfe für die Anfänge der Assyriologie und noch heute, daß man graphische und lexikographische Serien als Hilfswerke der *tupšarrūtum*, der Schreiberdisziplin, angelegt hat, daß es einst eine Priesterschule in Nippur und die königliche Bibliothek Assurbanipals gegeben hat!

Endlich und nicht zuletzt sei der unmittelbaren Erforschung des zeitgenössischen Orients durch Reisende gedacht, die seit dem vorigen Jahr-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000042

hundert sich der Feldarbeit mit philologischer Methode widmen. Hierher gehört die ungeheuer wichtige Aufgabe der Dialekt- und Sprachaufnahmen besonders in abseits liegenden Gebieten, unter Beduinen und Nomaden, unter Hirten und Bauern gebirgiger Rückzugsgebiete. Dabei enthüllt sich die Vergangenheit oft reliefartig anhand der alten Siedlungsgebiete der Stämme. So konnte ich in den dreißiger Jahren südlich von Isfahan die Grenzen des alten Meder- und Persergebietes auf Grund der Mundarten und mundartlicher Restwörter von Dorf zu Dorf genau verfolgen[1]. Zweckmäßig unterstützt werden derlei Untersuchungen von der Aufnahme der Ortsnamen der Gegend, die, wie etwa Isfahan und Teheran, noch heute deutlich ihr einstiges medisches Gepräge zeigen (*sp* und *hr*). Folkloristische Notizen sind eine nicht minder treffliche Quelle der Einsicht. Handwerklich-berufliche Ausdrücke, die Schimpf-, Kose- und Kindersprache haben oft Ältestes bewahrt. Volksdichtungen, Ammenverse und Liebesklagen bilden den literarischen Hintergrund einer solchen Dialekt- und Stammeslandschaft. Tradition im eigentlichen Sinne hilft hier unserer kulturhistorischen Neugier nicht wesentlich weiter, obwohl sie helfen und bestätigen kann – wie es etwa die Erinnerung der Zoroastrier Jesds und Kermans an ihre Abkunft von Landedlen aus der Gegend von Rai-Teheran tut. Viel öfter aber führen solche Angaben irre; denken wir nur an die zigeunerische Vorstellung einer ägyptischen Herkunft, die auch im arabischen Stammesnamen *Qift*/*Qibṭ*, engl. *gypsy* steckt. Hier bestätigt die Analyse eines der iranischen Wörter für „Zigeuner" die Richtigkeit der ethnographischen Erkenntnis: *Koulī* < *Kāulī* d. i. *Kābuli*: Leute aus Kabul, also Inder aus Ost-Afghanistan. Gerade am Falle der literaturlosen Zigeuner läßt sich die schlimme Folge eines Mangels an bewußt gepflegter Überlieferung prachtvoll demonstrieren, wenn man diese landfahrenden Leute mit den in der Welt nicht weniger und vor allem viel länger herumgetriebenen Juden vergleicht, bei denen Tradition alles bedeutet, eine Tradition, die sogar die Wiederbelebung einer zweieinhalb Jahrtausende lang verstummten Sprache ermöglicht hat: des Hebräischen im heutigen Israel.

Orientalistisch sind ja auch diese Untersuchungen an Zigeunerstämmen und den viel älteren Juden; ob nun in Iran, im Jemen, in Persien angestellt, bilden sie eine wichtige Quelle jeder Art von Erkenntnis.

Alles will da unmittelbar und selbständig, oder nennen wir es voraussetzungslos und empirisch, angepackt und untersucht werden. Wie leicht sind diese Aufgaben heute mit dem Tonband des Batteriegerätes zu bewäl-

[1] Die Scheidelinie kreuzt die Straße Isfahan-Schiras nördlich von Jesdechast und die Straße Kaschan-Jesd nördlich von Agda (*'Uqdā*). Die Zoroastriermundart südlich davon, sogenanntes *darī*, ist erst in frühislamischer Zeit aus dem Nordwesten nach Jesd und Kerman verpflanzt worden (s. weiter im Text).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000043

tigen! Ich habe mich seinerzeit noch ziemlich erfolglos mit den Edison-Walzen des Potsdamer Phonogramm-Archives abquälen müssen. Auch ist natürlich die Photographie, zumal seit Verbesserung der Farbbilder, eine bedeutende Hilfe geworden, von der Archäologen und Kunsthistoriker, aber auch Ethnologen, Folkloristen, Symbolforscher und andere reichlich profitieren. Ganz unentbehrlich sind übrigens jetzt die Luftaufnahmen, wie sie so glänzend Erich F. Schmidt zuerst in Iran eingeführt hat.

Mit der unbekümmerten Frische unserer Zeit sind neue Methoden in die Orientalistik eingezogen, haben neue Forschungszweige den ihnen gebührenden Platz erhalten. In der Philologie sind es strukturalistische Umordnungen und Fragestellungen, sind es Semiasiologie und Namenforschung. Von der Soziologie her rührt sich die besonders von angelsächsischer Seite gepflegte Verhaltensforschung, etwa das Studium von Dorf- oder Stammesgemeinschaften. Naturwissenschaftlich sind neue Verfahrensarten der Archäologie und Prähistorie, mögen sie auf chemischen oder physikalischen Methoden beruhen. Vergleichende Wissenschaften führen zu neuen Gesichtspunkten der Erkenntnis: schon längst in der Sprachwissenschaft, dann aber auch in der Literatur, in Kunst und Musik. Ein neuer Positivismus und Empirismus, gestützt auf Induktion und rückwirkend wieder durch Deduktion gefördert, räumt mit alten Vorurteilen auf und hilft im Orient wie in der Wissenschaft vom Orient das heutige Traditionsbild an entscheidenden Punkten zu ändern. Dem Segen der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung, dem menschliches Bewußtsein so vieles, wenn nicht alles verdankt und dem doch der Keim der Erstarrung von vorneherein innewohnt, ist der Segen des Fortschrittes in Gestalt voraussetzungslos-abendländischer Analyse gefolgt als naturgegebenes Korrektiv veralteter Vorstellungen. Für die Wissenschaft ist Tradition interessant, aber nicht heilig. Nochmals sei der Überlieferung Preis und Dank für alles, was sie uns erhalten und gegeben hat. Preis und Dank aber auch all jenen Orientalen, die sie uns heute als unsere Mitarbeiter und Mitforscher im inzwischen gemeinsam bewohnten Hause der Wissenschaft aus ihrer eigenen Bildungswelt heraus interpretieren. Indem sie uns die lebendige Tradition vor Augen führen, in der sie geboren sind, in der sie noch halbwegs stehen, leisten sie einstweilen noch immer den wichtigsten Dienst an diesem Teile der Orientalistik, von dem wir alle abhängen. Nie darf ein Abendländer, Europäer oder Amerikaner, der ja praktisch erst nach seiner Schulzeit sich mit den Sprachen und der Geschichte asiatischer oder afrikanischer Kulturen beschäftigen kann, je hoffen, einen gleichen Grad der Vollkommenheit in der Erfassung orientalischen Schrifttums zu erreichen wie der einheimische Gelehrte, der schon kraft Elternhaus und Schule im eigenen Erbteil steht.

Wir sind stolz auf die Mitarbeit unserer orientalischen Kollegen, die auf ihrem eigenen Felde unerreichbar sind. Bilden Orient und Orientalen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000044

ex definitione zunächst das Objekt der Orientalistik, so treten die Individualitäten uns nunmehr als freie Subjekte wissenschaftlicher Mitarbeit zur Seite. Die Belehrung und Schulung, die die eine Seite von der anderen empfängt, ist ganz unschätzbar, und ich möchte behaupten, daß dieses Wechselverhältnis einen zusätzlichen Reiz aller orientalistischen Studien bedeutet. Dabei bleibt aber wohl immer die Aneignung der Verfahrensweise des anderen an die natürlichen Grenzen mitgegebener Begabung und Bildung gebunden. Der Sohn Asiens – ich denke immer natürlich an die mir zunächstliegenden Völker – bringt die stärkere assoziative Denkweise mit, bei der Phantasie und Einfall die Hauptrolle spielen, während bei uns nüchterneren Menschen des Nordens Apperzeption und Systematik überwiegen. Das scheinen Grundgegebenheiten zu sein, mit denen die Zusammenarbeit auch in Zukunft wird rechnen müssen.

Hier wollen wir nun abbrechen, so sehr dieser Teil des Themas zu weiteren Einzelheiten mitreißen will, um zum zweiten Abschnitt überzugehen, bei dem man sich vielleicht kürzer fassen darf: Wie wirken sich Tradition und Fortschritt heute auf den Orient selbst aus? Auch hier lassen sich, wie innerhalb der Wissenschaft vom Orient, Positives und Negatives, Aufbauendes und Kritik unschwer gegenüberstellen.

Um mit der freundlichen Seite der Tradition zu beginnen, so war sie es, besonders in ihrer religiösen Form, die den Orient in seiner schöpferischen Vielfalt bisher gnädig vor der alles nivellierenden Zivilisation der Moderne bewahrt hat. Auch untereinander heben sich die Völker und Kulturen, ob Inder, Chinesen, Araber und Perser, ob Hindus, Buddhisten oder Muslims, in blühender Eigenart bis auf den gegenwärtigen Tag in Sprache und Schrifttum, in Kunst und Musik, in Sitte und Religion plastisch voneinander ab. Das gilt trotz manchen Rezeptionen, in der Kleidung und in der Umgangsform und natürlich auf allen Gebieten der Technik. Als Wissenschaftler sind wir selbst die ersten Nutznießer des morgenländisch-zähen Festhaltens an väterlicher, an vaterländischer Sitte geworden, ohne die den Orientalisten der ganze asiatisch-afrikanische Raum heute ebenso uninteressant wäre wie die in dieser Hinsicht so leere Neue Welt Amerikas und Australiens. Die großen Werte, die diese Tradition in sich birgt, weiß eben niemand besser zu schätzen, als der Orientalist, sei er nun Indologe, Islamforscher oder Afrikanist. Nicht ohne heimliches Grauen gewahren wir daher unter der Jugend, die aus Asien oder Afrika zum Studium zu uns kommt, eine immer radikaler werdende Abkehr von alter Sitte und Bildung, eine Haltung, die nur das eine Ziel kennt: schnellstens und hemmungslos die Errungenschaften der Moderne in sich aufzunehmen und zu genießen, die aus Europa und Amerika herüberwinkt. Freilich kann man sich den Gegenargumenten, soweit sie vorgebracht werden, nicht verschließen. Der Orient – um immer noch bei diesem gelegentlich als altmodisch beiseite ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000045

worfenen Wort zu bleiben: In Wirklichkeit eine Ehrenbezeichnung, die die alten Hochkulturländer vor aller übrigen Welt heraushebt – der Orient also hat zwei der größten geistigen Umwälzungen der Neuzeit nicht mitgemacht, die das Abendland in seiner gegenwärtigen Physiognomie entscheidend bestimmen: Weder hat er die Renaissance erfahren, die nach antikem Vorbild Befreiung von christlich-religiösen Fesseln aller Art anstrebte, noch die Romantik, deren Frucht die Orientalistik selber ist, mit ihrer völkerumspannenden „ethnologischen" Betrachtungsweise, womit schließlich auch noch der Primat der klassischen Antike oder wenigstens doch die von dorther kommenden Vorurteile gebrochen wurden.

Das Weltbild der Tradition im Islam, in Indien und im Fernen Osten ist scholastisch. Es ist ein beruhigendes, geschlossenes Weltbild, bei dem alles an seinem Orte steht, ohne die gnadenlose Einsicht in ein zwar grandioses, doch eiskalt-unmenschliches Weltall. Noch empfindet der Jüngling aus dem Osten nur die packende Macht der neuen Sicht, nicht aber ihre Qual, nur die Befreiung des Geistes, nicht aber die seelische Verarmung und Auflösung, die ihr nun ohne wiedergewonnene religiöse Position innewohnt.

Fortschrittsbeflissene Orientalen werden nicht müde, uns besonders auf den materiellen Vorsprung Europas und Amerikas hinzuweisen, auf all die äußerlichen Dinge wie Fabriken und Eisenbahn, auf Autos und Flugverkehr, auf Radio und Fernsehen – alles Dinge, die bei uns inzwischen so selbstverständlich geworden sind, daß wir den zweifellosen Vorteil ihres Besitzes leicht übersehen. Nachdenkliche rücken die höheren Formen der Zivilisation in den Vordergrund ihrer Wünsche: Druck- und Publikationswesen, Büchereien, Schulen und Universitäten und ganz allgemein wissenschaftliche Methode und Organisation, worin es in der Tat einige Länder, ich denke hier vor allem an die großen Fortschritte Irans, in letzter Zeit erheblich weit gebracht haben. Nur wenige dieser begreiflichen Sehnsüchte lassen sich ganz ohne Bruch mit der alten einheimischen Überlieferung verwirklichen. Bewunderns- und nachahmenswert erscheint mir der Weg, den im Fernen Osten Japan gegangen ist. Tradition bleibt ein Komplex der Bindungen und Tabus. Erkenntnis und Forschung aber machen vor keinem Gegenstand, vor keiner Fragestellung und Untersuchung Halt. Die Technik setzt gewonnene Einsichten ohne Rücksicht auf historisch-sittliche Bedenken täglich um in vordergründig-zweckhafte Tat. Der Nutzen immer weitergehender Technisierung steht jedem Orientalen handgreiflich vor Augen. Auch die übertriebene Spezialisierung unserer Welt gehört dazu. Das neue Weltbild, das von uns ausgeht, befreit die Massen vom Aberglauben und von der Heuchelei, von Krankheit und Wahn. Natürlich muß der Orient zur Hebung des Lebensstandardes und für den Anschluß an die übrige Welt die Technisierung anstreben, den Bau von Staudämmen und Kraftwerken fördern, die Anlage von Bergwerken und Raffinerien, von Stra-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000046

ßen und Eisenbahnen, von Flugplätzen, von Fabriken für Maschinen und Autos. Aus vollem Herzen wird jeder den Völkern Asiens und Afrikas, besonders den uns nahestehenden Ländern der alten, nie wiederkehrenden Hochkulturen, diesen Aufschwung mit unserer Hilfe, sei sie materiell oder geistig, gönnen. Aber machen wir uns klar, was wir zugleich damit zerstören? Ich glaube, wir haben als wissenschaftlich Erkennende eine Pflicht, ebenso zu fördern wie zu bremsen. Wir sehen mit vielen unserer orientalischen Freunde und Kollegen eine innere Haltlosigkeit voraus, die schon jetzt zum Teil eingetreten ist im Gefolge westlicher Technik, Mode und Politik. Sind wir doch selber am grausamsten von diesen Erscheinungen betroffen. An die Stelle echter geistiger Bildung mit den unvergleichlichen ethischen Werten, die der Erde im Laufe kurzer Zeit sämtliche Weltreligionen geschenkt hat, die es gibt, drohen sich Hohlheit und Leere zu schieben und eine maßlose Überschätzung der Äußerlichkeiten des Lebens. Was soll der Freund und Liebhaber des Morgenlandes, was soll der Forscher und Gelehrte, soweit er überhaupt Gehör findet, empfehlen und raten? Soll er sich überhaupt dazu äußern?

Ich denke, für die praktische Konsequenz im gelebten Leben gilt das Gleiche wie für die theoretische Einsicht in die Lage der Wissenschaft. Tradition und Wissenschaft in echtem – in griechischem – Sinne sind in ihrem Für und Wider genau gegeneinander abzuwägen. Aber nicht in unversöhnlicher Feindschaft sollten sie einander gegenübertreten, sondern als freundliche Faktoren, die einander harmonisch ergänzen und bedingen, wenn nur ein kritischer Sinn sie dazu anhält. Zu diesem Ziele können wir auch als akademische Lehrer beitragen, indem wir die jungen Studenten von drüben, welchem Zweige der Wissenschaft sie sich immer zuwenden mögen, den Weg hinter das Blendwerk materieller Kultur zu den wahren Werten des Geistes weisen, damit sie – um mit Goethe zu reden – wohl zu sondern lernen „Mäusedreck von Koriandern". Sie sollen das Beste mitbekommen, das wir ihnen zu geben vermögen, auch um die Qual des Latinums und wenn nötig sogar des Graecums, die ihnen das Tor erst öffnen. Wir sind es unseren Kommilitonen aus dem Osten schon schuldig im Rückblick auf den Gang der Menschheitskultur, auf das vielberufene Ex oriente lux, ohne das es keine Kultur des Abendlandes gäbe. Solche Haltung unserseits wird ihnen zugleich wieder den hohen Wert ihrer eigenen alten Bildung, ob nun in Arabisch und Persisch, ob in Hebräisch oder Sanskrit geschrieben, zum Bewußtsein bringen und – so hoffen wir – gegen allen Unwert einer modischen, einer modernen, einer falsch-nationalistischen Scheinwelt feien.

„Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre, faß es an!"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000047

SEKTION I: ÄGYPTOLOGIE

SEKTIONSLEITER: E. LÜDDECKENS, WÜRZBURG

LES FOUILLES DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHEOLOGIE ORIENTALE DE 1959 A 1968 ET LE SITE MONASTIQUE DES KELLIA

Von François Daumas, Kairo

Depuis la reprise de ses activités en 1959, l'IFAO a fouillé divers sites d'Egypte et de Nubie. Tout d'abord, pour répondre à l'appel de l'UNESCO, il a participé au sauvetage des monuments de la Nubie en dégageant et en relevant les temples, tombeaux et villages de Ouadi es-Sebouâ (1960, 1961[1], de Naga el Oqba, Cheima el Amalika[2], et diverses stations, dont un village nubien fortifié du groupe C (1964 et 1965) entre Sayala et Ouadi es-Sebouâ[3]. Ces travaux ont donné lieu à des rapports de fouilles publiés dans le BIFAO ou par les soins du Service des Antiquités de l'Egypte. Leurs résultats, intéressants par les précisions qu'ils apportent, n'ont pas révélé d'importantes nouveautés. On pourrait peut-être noter un dépôt d'offrandes qui paraît avoir été fait au moment où l'on ouvrit la carrière destinée à fournir des blocs au temple de Ramsès II à Ouadi es-Sebouâ. Ce serait l'indice d'un rite précédent l'exploitation d'une carrière[4].

Dès que l'on put reprendre les travaux en Egypte, nous aurions voulu

[1] F. Daumas, *Rapport sommaire sur les fouilles exécutées à Ouadi es Sebouâ en Mars 1960*, avec 3 planches, BIFAO IX, 1960, p. 185–187. Id., *Rapport sommaire sur la deuxième campagne à Ouadi es Sebouâ en 1961*, avec 3 planches, BIFAO IXI, 1961, p. 175–178. Id. *Rapport sur les fouilles exécutées à Ouadi es Sebouâ en février 1961*, avec 3 planches, dans „Fouilles en Nubie 1959–1961", SAE, Le Caire 1963, p. 39–40. J.-L. de Cenival et G. Haeny, *Rapport préliminaire sur la troisième campagne de fouilles à Ouadi es Sebouâ, novembre-décembre 1961*, avec 2 planches, BIFAO LXII, 1964, p. 219–229. G. Haeny, *Rapport préliminaire sur les fouilles à Ouadi el Sebouâa*, avec 4 planches, dans „Fouilles en Nubie 1959–1961" p. 53–62.

[2] F. Daumas, *Rapport préliminaire sur les fouilles exécutées par l'IFAO entre Seyala et Ouadi es Sebouâ en avril-mai 1964, Première partie*, 13 planches, BIFAO LXIII, 1965, p. 255–264. B. Boyaval, *Rapport sur la première partie des fouilles exécutées à Naga eš Šeima et Naga' el Oqba*, dans „Fouilles de Nubie (1961–1963)", SAE, Le Caire 1967, p. 27–33 et III pl. C'est par suite d'une erreur que la première partie de cet article a paru.

[3] S. Sauneron, *Un village nubien fortifié sur la rive orientale de Ouadi es-Sebou'*, avec 8 planches, BIFAO LXIII, 1965, p. 161–168. Une étude plus complète du site et du matériel est en cours d'achèvement et sera publiée à l'IFAO.

[4] Voir BIFAO LXI, 1962, p. 117 et CRAIBL, 1964, p. 174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000049

rouvrir le chantier du temple de Montou à Karnak. Il s'agissait de démonter et de remonter, en prélevant les blocs remployés présentant un intérêt particulier, le podium du temple d'Aménophis III et celui d'Harprê. Mais nous n'avions pas d'architecte suffisamment chevronné pour ce travail qui a pu être entrepris seulement cette année. M. Jacquet a commençé à soulever les dalles dans la cour du temple d'Harprê. Il n'a trouvé que quelques débris paraissant provenir d'un dépôt de fondation déjà pillé.

En 1964, nous avons entrepris l'exploration d'une région allant du village de Dikhéla, sur la côte à l'Ouest d'Alexandrie, jusque vers Agami et Bianchi. Nous espérions y trouver les traces des fameux Thérapeutes de Philon[5]. Mais le terrain, complètement bouleversé par des carrières anciennes et modernes, puis couvert de cultures, est peu propice aux recherches archéologiques. Nous avons néanmoins fait des sondages sur un site en bordure du Lac Mariout. Des maisons et une église, qui dût être riche, ont été repérés; mais l'ensemble est dans un état de délabrement et de destruction extraordinaire. L'intérêt pourrait être déplacé: nous ne sommes, en effet, certainement pas loin du couvent de l'Enaton, dont l'emplacement n'est pas encore nettement déterminé[6]. Malheureusement les autorités militaires ne nous ont pas permis dans les circonstances actuelles de continuer notre sondage.

De sorte que les fouilles les plus fructueuses par leurs résultats, plus scientifiques d'ailleurs que spectaculaires, sont celles d'Esna et de Kellia. Toutes deux sont d'abord des opérations de sauvetage.

M. Sauneron avait repéré près d'Esna, dans la plaine désertique de l'Ouest, des installations coptes en sous-sol. Comme toute cette zone va être rendue à la culture, il les a fouillées en 1967 et 1968. C'étaient des ermitages déjà très évolués comprenat plusieurs pièces dont une cuisine et un oratoire, taillés dans le sous-sol dur du *gebel*. Des peintures et des inscriptions les ornaient, intéressantes pour l'histoire et l'hagiographie ainsi que pour l'iconographie chrétienne. Ils datent approximativement du VIème siècle. La publication en sera faite dans un volume d'Esna avec la reproduction des belles fresques du Deir el Fakhouri et du Deir el Chouada[7].

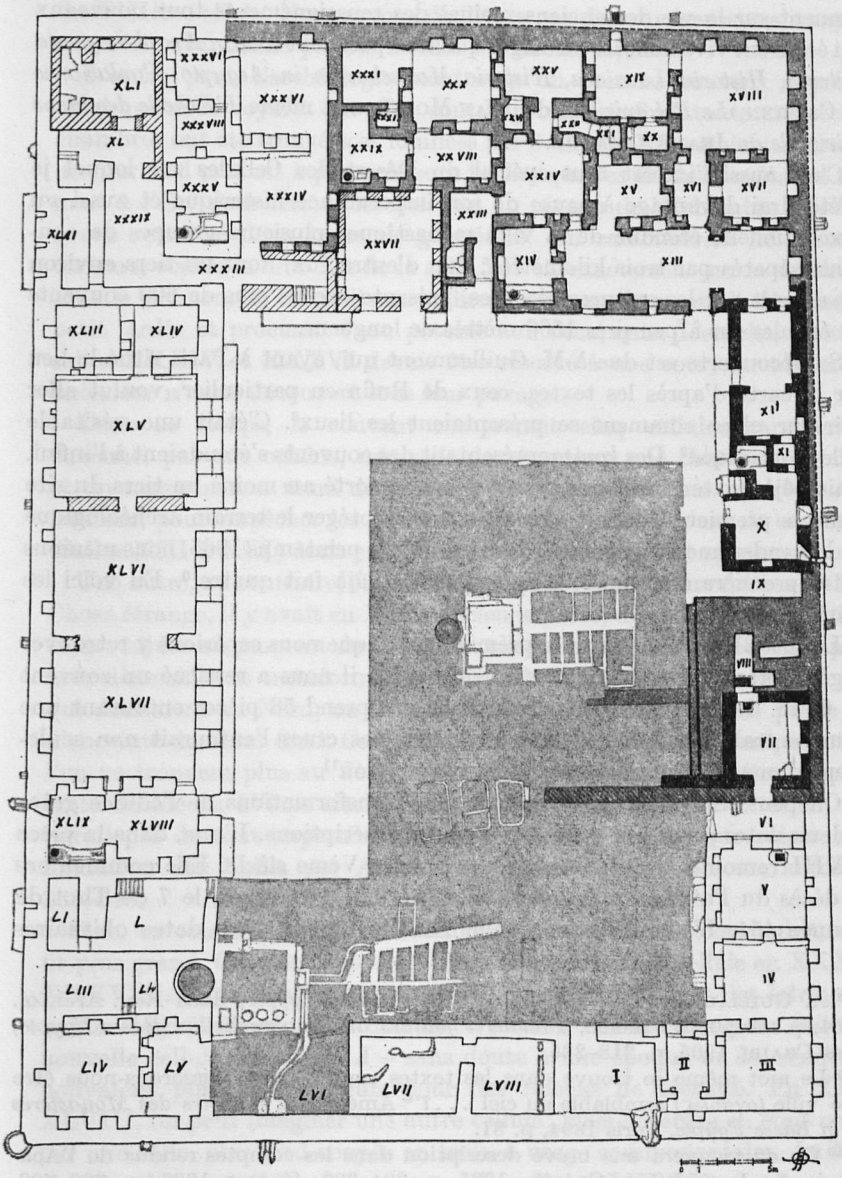
Leur intérêt consiste sourtout en ce que ces structures monastiques nous

[5] Aucun compte-rendu du premier sondage exécuté sous la direction de M. G. Haeny (Institut Suisse de Recherches architecturales) n'a été publié. Voir Craibl 1966, p. 299–300 et F. Daumas, *La „solitude" des Thérapeutes et les antécédents Egyptiens du monachisme chrétien*, dans „Philon d'Alexandrie (Lyon 11–15 Septembre 1966), Paris 1967, surtout p. 353–354.

[6] Voir l'article décevant de Breccia: *D'un édifice d'époque chrétienne à El Dikhela et de l'emplacement de l'Enaton*, Bul. Soc. Archéol. Alexandriè, no 9, 1907.

[7] Pour l'instant, voir Sauneron, Bulletin du Centre culturel français au Caire 1967, mai, et Craibl 1967, p. 411–418.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000050


XLI
XXXVI
XXXVIII
XL
XXXV
XXXIX
XLII
XXXIII
XXXVI
XXXIV
XXXI
XXX
XXIX
XXVIII
XXVII
XXV
XXIV
XXIII
XIV
XII
XXI
XX
XV
XVI
XVIII
XVII
XIII
XLIII
XLIV
XLV
XLVI
XLVII
XLIX
XLVIII
LI
L
LIII
LII
LIV
LV
LVI
LVII
LVIII
I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
IX
X
XI
XII
murs les plus anciens
mur d'enceinte postérieur
murs du 7ème siècle
murs postérieurs au 7ème siècle
adjonctions finales
Etat final du monastère.

donnent sur la vie des anciens moines des renseignements tout nouveaux qui éclairent vivement les ouvrages qui nous parlaient d'eux: *Apophthegmata Patrum*, *Historia Lausiaca*, *Historia Monachorum in Aegypto*, *Conlationes* de Cassien, *Le Pré spirituel* de Jean Moschos et même *L'Echelle des biens spirituels* de Jean Climaque.

C'est aussi l'intérêt tout spécial du Désert des Cellules sur lequel je m'étendrai davantage à cause de son imporatance historique et aussi vu l'exceptionelle étendue de la ville monastique: plusieurs groupes de couvents séparés par trois kilomètres; l'un d'entre eux, dont un tiers environ est détruit par les cultures récentes, présente encore plus de 600 couvents ou cellules sur à peu près 1500 mètres de longueur.

Sa découverte est due à M. Guillaumont qui, ayant à Paris situé le lieu sur la carte d'après les textes, ceux de Rufin en particulier, voulut aller voir sur place comment se présentaient les lieux[8]. C'était une véritable ville monastique[9]. Des *koms* représentant des couvents s'étendaient à l'infini. Mais déjà l'extension des cultures avait emporté au moins un tiers du site visité le premier. Il fallait agir vite, faire protéger le terrain archéologique et demander une concession de fouilles. Dès le printemps 1965, nous menions notre première campagne. Nous en avons déjà fait quatre[10]. En voici les principaux résultats.

Le *kom* 219 a été attaqué le premier, parce que nous espérions y retrouver l'église, étant donnée sa hauteur. En réalité, il nous a restitué un couvent de 60 m. de long sur 44 m. de large. Il comprend 58 pièces entourant une cour centrale. Une muraille épaisse en briques crues l'entourait non seulement d'une clôture mais aussi d'une protection[11].

On peut tenter de faire l'histoire des transformations de l'édifice grâce à deux dates que nous possèdons par des inscriptions. L'une, dans la pièce XXIII remonte, à notre avis, au milieu du Vème siècle. Elle commémore le décès du Patriarche Dioscore, mort en exil à Gangres, le 7 de Thot de l'année 454. L'autre, dans la salle XXVII, donne trois dates obituaires

[8] A. Guiliaumont, *Le site des „Cellia"* (*Basse Egypte*) dans Rev. Archéol. 1964, p. 43–50. Du même, *Premières fouilles au site des Kellia* (*Basse Egypte*) dans Craibl 1965, p. 218–225.

[9] Le mot même se trouve dans les textes coptes: „Les laisserons-nous être une ville (ογπολις) semblable au ciel . . .?" Amélineau, *Histoire des Monastères de la Basse Egypte*, Paris 1894, p. 81.

[10] On en trouvera une brève description dans les comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, Craibl, 1965, p. 384–390; Craibl 1966, p. 300–309; Craibl 1967, p. 438–452. Un tome I des *Fouilles de Kellia* est sous presse à l'Institut Français d'Archéologie du Caire.

[11] Sur cette distinction, voir H. Torp, *Murs d'enceinte des monastères coptes primitifs et couvents forteresses*, dans „Mélanges d'Archéologie et d'Histoire . . . de l'Ecole de Rome" 1964, p. 173–200.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000052

du VIIIème siècle. Nous savons d'ailleurs par des voyageurs arabes que le site était abandonné par les moines au IXème siècle.

D'autre part, l'archéologie montre qu'un premier couvent a précédé celui que nous voyons. En effet, sous le promenoir Sud, toute une série de chambres ont été trouvées et fouillées par J. Jarry. Elles étaient adossées à un mur Sud passant à peu près sous les banquettes du dernier état et tournant à l'Est pour fermer le côté Sud au niveau de la chambre VI. Nous avons retrouvé deux bases de gouttières, qui caractérisent les murs extérieurs, contre le mur Est de la salle VII et, exactement sur le même axe, sous le promenoir. Un puits au milieu de la cour permettait d'arroser un petit jardin et procurait l'eau potable aux occupants. L'emplacement des salles XXXIV et XXXVI devait être réservé à une cour, car aucun état antérieur n'a été découvert sous leur pavage.

Dans ce temps, le couvent comprenait cinq cellules caractérisées, chacune, par une cuisine, une salle de réception, une chambre à coucher et un magasin non muni de portes mais seulement d'une ouverture à mi-hauteur, pour empêcher les petits rongeurs d'y entrer. L'une de ces cellules (Salles XIII à XIX) était extrêmement complexe et fort spacieuse[12].

Une autre, au contraire, était beaucoup plus rudimentaire (pièces X–XII). Chose étrange, il y avait en X une ancienne porte, dont les feuillures étaient bien visibles au moment de la fouille: elle avait été ensuite bouchée par le mur d'enceinte et transformée en évier. En XII, deux lucarnes également qui donnaient au Nord, on été condamnées très probablement par le mur d'enceinte de l'état final. Ces caractéristiques tout à fait archaïques et que l'on ne trouvera plus au Vème et au VIème siècles, nous invitent à placer cette cellule au IVème siècle. Sans pouvoir être sûr de la datation, il ne paraît pas du tout impossible qu'elles remonte à une époque voisine de la fondation des Kellia par Antoine le Grand et l'Apa Amoun, autour de 335–340.

Puis, ce couvent dût être abandonné. Lorsqu'on le reconstruisit, on le fit plus grand. On rasa toute l'aile Sud. On ajouta une cellule en XXXIV–XXXVIII. Dans l'angle Sud-ouest, il y avait une cour et des latrines.

Plus tard seulement, on détruisit l'escalier des latrines pour faire une nouvelle cellule en XL–XLI – sans doute à une époque où les ermites ne pouvaient plus habiter seuls pour des raisons de sécurité. En XLIV–XLVIII, on peut imaginer une autre cellule; mais le centre en était occupé par une salle, plus tard coupée en trois, à usage communautaire. Au Nord, d'autres latrines (LI) et une nouvelle cellule (LIII–LV); audevant, on avait creusé un nouveau puits qui arrosait un nouveau jardin où les moines

[12] Elle est très semblable pour le plan aux cellules érémitiques que nous avons trouvées au Nord-ouest en 1966.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000053

pouvaient cultiver quelques légumes. En II–VI, on fit une nouvelle cellule en laissant en 1 une porte en chicane.

De quand date cette ultime réfection? Nous n'avons aucun élément pour répondre. Elle est en tout cas antérieure au début du VIIIème siècle, puisque les inscriptions obituaires de la salle XXVII ont été tracées entre 716 et 739. Nous l'aurions volontiers attribuée à la restauration du Patriarche Benjamin au VIIIème siècle[13]. On nous a toutefois fait remarquer que les chapiteaux ornant les pilastres des salles XLV–XLVII présentent des formes caractéristiques du Vème siècle. Il ne serait pas impossible, sans doute, que le couvent ruiné dans la seconde partie du Vème siècle ait été restauré avant 500. Mais on peut supposer aussi que les maçons, qui ont sculpté ces chapiteaux dans le plâtre, ont tout simplement imité ceux qu'ils voyaient encore en place dans la salle XIII. La question demeure ouverte.

Les fouilles suivantes ont confirmé et précisé l'opinion que le couvent 219 comprenait une dizaine de cellules complexes, qu'on avait rassemblées pour des besoins de protection. Mais il ne s'agit nullement d'un couvent cénobitique à la manière des communautés fondées par St Pakhôme. En effet, les *koms* 1, 2, 3, 4 et 6 que nous avons fouillés, à l'extrémité Ouest de l'agglomération, ont révélé des cellules simples à l'usage d'un seul moine. Elles rappellent par leur plan les pièces XIII–XIX du monastère 219 et paraissent dater du Vème-VIème siècles. On y touve à l'entrée une pièce de réception avec niche de prière ménagée dans le mur Est et pierre dans le sol pour indiquer l'Orient. A gauche une salle de travail, à droite la cuisine et la salle à manger. Une chambre à donner, pour les hôtes, communique avec cette partie. Derrière, vers le Nord-ouest, se situe la partie intime réservée au moine: un couloir suivi d'une salle de prière avec niche à l'Est, chambre à coucher et magasin. Au-devant de cet ensemble et du côté Sud-est, une vaste cour s'étendait, toujours clôturée, même si le mur est symbolique: le moine ne devait pas quitter sa cellule. Dans la cour, on trouvait un puits, un jardin, des latrines et une ou deux chambres séparées du bâtiment principal, destinées sans doute à ceux qu'on appelait les serviteurs: c'étaient des gens chargés de rapporter des villages les plus proches de la nourriture et de prendre livraison des travaux faits par le moine. Toujours une canalisation va du puits jusqu'à un abreuvoir extérieur, au-delà du mur d'enceinte. C'est là que venaient boire les animaux de bât, très probablement des ânes dans la grande majorité des cas.

En dernier lieu nous avons attaqué un *kom* isolé, très vaste, au Sud-ouest

[13] B. Ewetts, *History of the Patriarchs* dans „Patrologia Orientalis, t. I, p. 500: Par son intercession commença la reconstruction des monastères de Ouadi Habib et de Al Mouna (= Désert de Scété et Désert des Celules). Voir maintenant le beau travail de C. Detlef G. Müller sur le Patriarche Benjamin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000054

de la ville. Il nous a révélé des installations très ruinées et datant de deux époques distinctes. Elles ne diffèrent guère de ce que nous connaissions déjà, sinon par un plan moins régulier. Mais l'intérêt de cette région se trouve en deux bâtiments très éléves, aux murs épais, comportant en leur centre une pièce assez grande sans aucune porte et, latéralement, plusieurs autres de dimensions beaucoup moindres. On ne pouvait pénétrer dans ces pièces que par le premier étage. Etaient-ce des tours de protection? Elles constitueraient alors le prototype des donjons que l'on voit dans les couvents coptes encore habités. Mais ce n'est là qu'une hypothèse. La fouille n'est pas terminée. Aucune date, pour l'instant, ne peut être attribuée avec quelque certitude à ce dernier ensemble que nous avons fouillé.

Voilà les principaux travaux exécutés par l'IFAO en 7 ans. Nous devons laisser de côté les années 1962 et 1963 que nous avons pratiquement passées en France, à cause des circonstances politiques. En préhistoire, ils ont apporté des éléments intéressants: gravures rupestres très fines de Ouadi es Séboua, installation d'un village du Groupe C au même lieu et, un peu plus au Nord et sur la rive Est, un village fortifié de même époque. En égyptologie, précisions considérables sur les temples de Ramsès II et sur la partie antérieure de celui d'Aménophis III. Mais surtout continuation des relevés d'Esna et de Dendara, dont trois volumes de textes hiéroglypiques d'époque gréco-romaine ont paru. Deux autres sont sous presse. Au point de vue archéologique, c'est le domaine copte, dans lequel nous n'avions plus travaillé depuis 1914, qui, surtout du fait des circonstances, a été remis en honneur avec Esna et Kellia.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000055

AUSGRABUNGEN IN ANIBA

Von A. M. Abubakr, Kairo

Entsprechend den Entscheidungen des internationalen Beratungskomitees für die Rettung der Denkmäler von Unternubien wurde das Gebiet von Aniba auf dem westlichen Nilufer der archäologischen Expedition der Universität Cairo zugeteilt. Dieses Gebiet erstreckt sich ungefähr 12 km von Ibrim im Norden bis Masmas im Süden. Die Arbeit umfaßte vier Kampagnen, jede ungefähr drei Monate lang, von 1960–1963.

In diesem Gebiet waren bereits zwei bedeutende Ausgrabungsexpeditionen tätig, nämlich Steindorf 1912 und 1933 und jene von Emery 1929–1934. Aber trotzdem war unsere Arbeit außerordentlich ergebnisreich, da die Objekte, welche wir fanden, 2500 Stücke umfaßten, welche den verschiedenen Abschnitten der nubischen Geschichte angehören, beginnend von der neolithischen Periode bis zu der Zivilisation, welche X-Gruppe genannt wird.

Es steht fest, daß die meisten unserer Ergebnisse mit jenen der anderen Expeditionen übereinstimmen und mit dem allgemeinen Thema, welches der Archaeological Survey von Nubien aufgestellt hat. Immerhin glaube ich, daß die Zivilisationen der B-Gruppe und der C-Gruppe eine neuerliche Betrachtung verdienen.

Nach meinen Funden in Aniba stellt die B-Gruppe eher eine Fortsetzung der A-Gruppe dar, denn es gibt keine eindeutigen Unterschiede zwischen beiden. Ich bin der Meinung, daß Nubien tatsächlich eine einheitliche Kultur von der protodynastischen Periode herab bis zum Ende des Alten Reiches hatte.

Es ist vermutet worden, daß die Bevölkerung der C-Gruppe in das Niltal einwanderte, womit sie manche neue zivilisatorische Errungenschaft mit sich brachte, z. B. die göttliche Verehrung einer Kuh und die Verwendung von Tierhäuten für Kleidung. Es ist auch vermutet worden, daß diese Völker aus westlichen Ländern einwanderten und sich in Unter- und Obernubien niederließen. Sie pflegten, die Köpfe von Vieh und Ziegen feierlich außerhalb ihrer Gräber zu bestatten, wobei sie zuweilen auch Tonfiguren von Kleinvieh, Schafen und Ziegen in flachen Mulden, nahe ihrer Gräber, beisetzten. Sie ritzten auch die Umrisse des langhörnigen Viehs auf ihre Gefäße oder auf die großen Steinpfeiler, welche sie neben ihren Gräbern aufrichteten.

Die geäußerten Vermutungen waren wohl durch die Theorie beeinflußt,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000056

daß Unternubien nahezu ganz entvölkert war, nachdem die Strafexpedition von Pepi-Nacht während der Herrschaft von Pepi II. stattgefunden hat. Es dürfte aber doch recht übertrieben sein, anzunehmen, daß diese Expedition so vernichtend war, daß dieses weite Gebiet seiner Bevölkerung und seines Viehbestands verlustig gegangen wäre. Es ist auch übertrieben, für den Ursprung der C-Gruppe Völker in so fern entlegenen Gebieten wie Lemquader in Mauretanien westlich der Sahara zu suchen, nur weil dort ein Volk seine Toten ebenfalls in runden Tumuli bestattete und ähnliche Steinpfeiler errichtete, auf welchen ebenfalls Viehdarstellungen eingeritzt waren.

Junker hat schon in dem Artikel über das erste Auftreten der Neger in der Geschichte (Journal of Eg. Archaeology, Bd. 7, 1921, 121 ff.) dargelegt, daß es keine Unterschiede zwischen den Schädeln der A- und der C-Gruppe gibt und daß beide Bevölkerungen physisch zu der braunen oder Mittelmeerrasse gehörten. Beide lebten auf fast dem gleichen kulturellen Niveau, welches für die vordynastische Periode in Ägypten bezeichnend ist und während der A-Gruppe bis nach Unternubien reichte.

Ich glaube also, daß kein Grund vorliegt, zu leugnen, daß die Angehörigen der C-Gruppe die Nachkommen der Bevölkerung der A-Gruppe sind und daß sie ihre Zivilisation entwickelten entsprechend den Verbindungen, die einmal zwischen ihnen und Ägypten und dann zwischen ihnen und den Kuschiten bestanden. Man hat schon gezeigt, daß die B-Gruppen-Zivilisation nicht eine Entartung der Zivilisation der A-Gruppe ist, sondern ein Verfall. Bei der C-Gruppe ist es höchst deutlich, daß ihre Träger dieselben Siedler geblieben, aber in einem neuen Abschnitt der Entwicklung derselben Zivilisation waren, eher als daß nun neue Siedler mit einer neuen Zivilisation gekommen wären.

Die Keramik, welche während der langen Periode der C-Gruppe verwendet wurde, ist in zwei Gattungen eingeteilt worden.

1. Die einheimische Ware, die seit der prähistorischen Periode in Gebrauch war,
   a) die schwarzrandige Keramik,
   b) die schwarzgeritzte Keramik
2. Die eingeführte Ware, meistens aus Ägypten, während des Endes der C-Gruppe aus Kerma.

Während dieser Zivilisation erscheint eine neue einheimische Ware, die wir als rotgeritzte Keramik bezeichnen.

Die Gewohnheit, Vieh- und Ziegenköpfe außerhalb der Gräber beizusetzen, ist eine ziemlich alte Begräbnissitte, welche in Ägypten während der ersten Dynastie in Sakkara festgestellt wurde. Emery fand viele gehörnte Stierköpfe, welche auf dem Boden vor den sogenannten Scheintüren nieder-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000057

gelegt waren. Außerdem pflegten die Ägypter in der Grabkammer einen großen Teil eines Tieres als eine dauernde Opfergabe niederzulegen.

Es dürfte Sie interessieren, daß unsere Expedition vier umfangreiche Friedhöfe der C-Gruppe ausgrub, von denen aber jeder einer eigenen Periode angehört, nämlich

1. Die Erste Zwischenzeit
2. Die XII. Dynastie
3. Die XIII. Dynastie und der Beginn der Hyxos-Herrschaft und
4. Die zweite Hälfte der Hyxos-Herrschaft.

Wir betrachten die vier Fundstätten:

1. Senesra-Nord ist ein Friedhof, dessen Gräber eine längliche Ausschachtung waren mit einer Überbauung in Form eines runden Tumulus. Außerhalb der Tumuli fanden wir Hunderte von schwarzrandigen und schwarzgeritzten Töpfen und oft Hörner von Rindern, in Reihen niedergelegt. In einem Fall fanden wir Tonfiguren der gleichen Viehrasse. Verschiedene Skarabäen wurden gefunden, welche zum Ende des Alten Reiches und zur Ersten Zwischenzeit gehörten.

2. Madrassa. Der Madrassa-Friedhof war mit runden Tumuli-Gräbern bedeckt, aber die Keramik war zum größten Teil schwarzgeritzt und rotgeritzt, mit verschiedenen wichtigen Typen von ägyptischer Herkunft. Dazu kamen noch zwei für die XII. Dynastie bezeichnende Geräte: ein Dolch und eine Axt.

3. Nag' el Makassed. Dieser Friedhof hat, im Gegensatz zu den vorhergenannten, längliche Überbauten. Die Keramik war zum größten Teil aus dem Norden eingeführt, und viele Kerma-Ware aus dem Süden. Die schöne einheimische Keramik war zum größten Teil schwarzrandig. Außerdem wurden zwei oder drei Alabasterschminkgefäße in jedem Grab gefunden. Diese Gefäße sind natürlich typisch ägyptisch. Die Skarabäen gehörten der Hyxos-Zeit an, und einer war mit dem Namen von Wah-ib-re, einem der Könige der XIII. Dynastie, beschrieben.

4. Der Geneina-Friedhof hat die gleiche längliche Überbauung wie der von Nag' el Makassed. Die Einzelfunde sind zum größten Teil aus Ägypten eingeführt. Einer der Skarabäen war mit dem Namen von Ipepi, Apophis, dem bekannten Hyxos-König, beschrieben.

Zusammenfassend möchte ich sagen, daß die nubische Kultur während der sogenannten C-Gruppe nur die Fortsetzung der A-Gruppe ist, mit einigen neuen Elementen, die aus dem Norden und aus dem Süden dazugekommen sind.

Soweit man aus den Funden von Aniba schon einen Schluß ziehen kann, bin ich der Meinung, daß die nubische Geschichte einer neuen Betrachtung bedarf, indem man sie in die folgenden vier Hauptabschnitte einteilt:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000058

1. Vor dem Neuen Reich (5000–1580 B. C.)
2. Neues Reich (1580–300 B. C.)
3. Römisch-meroitische Zeit (300 B. C. – 300 a. d.)
4. Die christliche Ära, zu welcher die sogenannte X-Gruppe gerechnet werden sollte (300 a. d. – 600 a. d.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000059

DIE AKKULTURATION DER NUBISCHEN C-GRUPPE IM NEUEN REICH

Von Torgny Säve-Söderbergh, Uppsala

Das Problem, das ich in meinem Referat kurz behandeln möchte, ohne auf alle Einzelheiten einzugehen, ist schon oft behandelt worden, und keiner, der sich ernstlich um eine Analyse der ägyptischen Kolonialpolitik bemüht, kann vermeiden, zu dieser Frage Stellung zu nehmen.

Es handelt sich um die ethnischen Komponenten der nubischen Provinz des Neuen Reiches und ihr gegenseitiges politisches und kulturelles Verhältnis. Es ist, anders ausgedrückt, die Frage, inwiefern eine größere Anzahl von ägyptischen Kolonisten nach Nubien auswanderte und dort die einheimische Bevölkerung verdrängte oder ausrottete, oder ob eine bedeutendere ägyptische Auswanderung nach Nubien überhaupt nicht stattfand, sondern die nubische Bevölkerung in ihrem Gebiet weiterlebte und zu der überlegenen Zivilisation des Pharaonenreichs überging.

Die Geschichte der Eroberung und die administrative Organisation der Provinz in ihren Hauptzügen sind wohlbekannt und können hier ausgelassen werden. Nur einige Züge sollen hervorgehoben werden.

Die ägyptische Abneigung, außerhalb Ägyptens zu leben und dort begraben zu werden, ist durch Texte gut belegt und kann wohl als eine bekannte Tatsache bloß erwähnt werden. Dieser Charakterzug ist natürlich für die Beurteilung der inneren Entwicklung in der nubischen Provinz von Bedeutung und darf nicht außer Acht gelassen werden. Als archäologischer Beleg kann die Tatsache dienen, daß die Gräber der ägyptischen Vizekönige von Nubien in Ägypten zu finden sind, sowie die Gräber vieler anderer ägyptischer Beamter, die in Nubien kürzere oder längere Zeit tätig waren.

Weiter ist es auch so, daß wir nach den Texten nicht sicher beurteilen können, wieviele der Beamten mit ägyptischen Titeln und Namen in Nubien wirklich reine Ägypter waren und ob sich darunter eine größere Anzahl von Nubiern befand, da die Nubier zu dieser Zeit oft, wenn nicht fast immer, rein ägyptische Namen trugen, nicht selten in Kombination mit einem einheimischen Namen. Dies gilt sowohl in Ägypten als auch in Nubien, und vom ägyptischen Gesichtspunkt aus kann man sich fragen, ob eine Definition, daß, wer sich als Ägypter fühlte und als Ägypter auftrat, auch als Ägypter betrachtet wurde, richtiger und wichtiger ist als eine rassenmäßige

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000060

Trennung. Eine solche Definition wird ja noch heutzutage, was Juden betrifft, in Israel gebraucht.

Texte und Bilder zeigen aber deutlich, daß von einer Ausrottung der einheimischen Bevölkerung in der nubischen Provinz keine Rede sein kann, sondern eher, daß diese Bevölkerung unter der ägyptischen Herrschaft weiter gedieh.

Mit diesem Hintergrund können wir uns zunächst an den archäologischen Befund wenden, und dabei wollen wir zuerst die schon in der Zweiten Zwischenzeit bekannten Gruppen der Reihe nach behandeln.

1. Wir beginnen mit der in der vorhergehenden Periode ganz dominierenden C-Gruppe, die schon vor dem N. R. von der ägyptischen Kultur stark beeinflußt war.

Die früheren Forscher, die in Nubien gearbeitet haben, und zwar im ägyptischen Teil des Landes, – ich nenne hier Reisner, Firth, Emery, Kirwan, Steindorff und Junker – waren alle der Meinung, daß die C-Gruppe am Anfang des N. R. ihr Ende fand oder schon gefunden hatte, und wenn auch zweifelsohne einige C-Gruppen-Gräber im ägyptischen Nubien in die allererste Zeit des N. R. zu datieren sind, scheint diese Analyse der früheren Grabungsresultate in der Hauptsache korrekt zu sein.

Im nördlichsten Sudan und wohl auch im südlichsten ägyptischen Nubien waren die Verhältnisse anders. Es war eins der wichtigsten Resultate der skandinavischen Expedition, daß wir feststellen konnten, daß die C-Gruppe hier bis tief in die 18. Dynastie weiter gediehen war, und wahrscheinlich, nach Anzahl und Größe der Nekropole zu urteilen, immer noch eine bedeutende Völkergruppe ausmachte. Vereinzelte Friedhöfe mit Begräbnissen vom C-Gruppen-Typus reichen sogar bis ins späte 13. Jh., – das zeigt u. a. eine Nachahmung einer mykenischen Bügelkanne, deren Original nicht früher angesetzt werden kann.

Das bedeutet, daß hier die C-Gruppen-Tradition ebensolange weitergelebt hat wie die sogenannten ägyptischen Gräber, die nach dem Ende der 18. Dynastie selten sind und fast aufhören.

In diesen späten C-Gruppen-Friedhöfen können wir eine zunehmende Ägyptisierung deutlich beobachten – eine Entwicklung, die in der vorhergehenden Periode eingeleitet worden war. Die rein nubischen Beigaben von Keramik sind oft selten, und statt dessen treten ägyptische Gefäße auf, wobei verschiedene Gruppen verschiedene ägyptische Typen bevorzugt haben. So finden wir in einer Nekropole eine besondere Vorliebe für „carinated jars", in einer anderen vor allem „Pilgerflaschen".

Es geht so weit, daß in einigen sonst typischen C-Gruppen-Friedhöfen nubische Keramik überhaupt fehlt, und das Vorhandensein von ägyptischer Keramik beziehungsweise Abwesenheit von nubischer Keramik kann nach unserer Erfahrung nicht mehr als Kriterium gelten, ob ein Grab als C-Gruppe

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000061

oder nicht bezeichnet werden soll. Auch in den übrigen Beigaben dominieren ägyptische Gegenstände auf Kosten des einheimischen Elements. Aber Grabkonstruktion und Begräbnisgebräuche bewahren die alten Traditionen und zeigen m. E. deutlich, daß dieses Kriterium das einzig praktische ist, um die kulturelle und wohl auch religiöse Zugehörigkeit zur C-Gruppe festzustellen.

In einigen interessanten Artikeln, worin er für die Auffassung eintritt, daß die C-Gruppe nicht ägyptisiert wurde, sondern eher nach Süden auswanderte, vermißt Adams „a marked development of the late C-Group graves towards Pharaonic norms". Aber diese Ägyptisierung kann m. E. kaum deutlicher sein, als wie wir es in unserem Material besonders in den Beigaben ablesen können. Bei den Grabformen und Begräbnissitten, die von der Religion bedingt sind, sind Übergangsformen kaum zu erwarten. Da gibt es wohl nur ein Entweder–Oder. Entweder geht man zur ägyptischen Religion über und soll dann auch nach ägyptischen Normen begraben werden, oder auch hält man am alten Glauben fest und muß dann auch nach alter Tradition bestattet wurde.

Hier, im nördlichen Sudan, können wir also eine Akkulturation der C-Gruppe deutlich sehen, die sich in einer Ägyptisierung, was Grabbeigaben betrifft, äußert, die aber bei den Begräbnissitten Halt macht.

Was Unternubien im allgemeinen betrifft, so stellt das Vorhandensein solcher konservativer Gruppen eher eine Ausnahme dar, wenn auch einige Parallelfälle im ägyptischen Nubien zu finden sind. Allgemein gesehen spielt die reine C-Gruppe im kulturellen und religiösen Leben der nubischen Provinz keine bedeutende Rolle mehr.

Bevor wir zum Hauptbestand der Gräber übergehen, der sogenannten ägyptischen Gräber, betrachten wir zuerst die zwei anderen nubischen Gruppen, die schon in der Zweiten Zwischenzeit auftraten.

2. Die schon früher ägyptisch beeinflußte Kerma-Gruppe, die in der Hyksos-Zeit nach Unternubien vorgedrungen war und im freien nubischen Königstum womöglich als eine dünne Herrscherschicht auftrat, ist jetzt im N. R. fast vollständig verschwunden und nur wenige Gräber können ins N. R. datiert werden. Aber isolierte Funde von Kerma-Bechern treten in N. R.-Gräbern auf, und zwar bis nach dem ägyptischen Kerngebiet.

Die Kerma-Gruppe gehört also auch zu den Gruppen, die in der Zweiten Zwischenzeit in Unternubien vertreten waren und nach der ägyptischen Eroberung plötzlich und fast völlig verschwanden.

3. Auch die reinen Pan-Gräber, die früher über ganz Unternubien und in Oberägypten bis zur Gegend von Asiut vorkamen und deren Ägyptisierung schon vor dem N. R. festzustellen ist, spielen jetzt keine größere Rolle mehr, aber ihre typische Keramik finden wir in Nekropolen, die zwar nicht mehr als Pan-Gräber bezeichnet werden können, die sich aber von der so-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000062

zusagen klassischen C-Gruppe deutlich unterscheiden. Auch hier können wir eine ähnliche weitere Akkulturation in den Beigaben beobachten wie in der N. R. C-Gruppe.

Wenn die Pan-Gräber der ethnischen Gruppe Medjayu entsprechen, wissen wir ja auch durch viele Texte, daß die Gruppe weiter existierte, und zwar als Soldaten und Polizisten in ägyptischem Dienst. So fand man auch die typische Pan-Gräber-Keramik in den N. R. Schichten in der Serra-Festung im nördlichen Sudan.

In diesem Fall können wir also feststellen, daß die typische Pan-Gräber-Kultur verschwindet, und zwar durch eine Akkulturation, daß aber die ethnische Gruppe weder ausgewandert ist noch ausgerottet wurde.

4. Damit können wir uns zum Hauptbestand der N. R. Gräber wenden, den sogenannten ägyptischen Gräbern, deren Interpretation für die Beurteilung der ägyptischen Kolonialpolitik von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Je nachdem von welchem Ausgangspunkt man das Problem angreift, kann eine Lösung als einleuchtend betrachtet werden.

Zunächst können wir die Lage folgendermaßen betrachten: Das freie Nubien wird von den Ägyptern erobert. Die einheimischen Kulturen verschwinden dabei und der nubische Anteil im archäologischen Bestand stellt nachher einen ziemlich unbedeutenden Teil im Verhältnis zu Gräbern von ägyptischem Typus dar. Ohne eine eingehende Analyse wäre es fast selbstverständlich anzunehmen, daß die Nubier von ägyptischen Einwanderern überrannt und verdrängt wurden, und daß das Herrschervolk dann die Hauptmasse der Bevölkerung ausmachte.

Wenn wir aber die Lage im N. R. sozusagen vom nubischen Gesichtspunkt aus betrachten, kommen wir ebenso selbstverständlich zu einer anderen Lösung, die zuerst Junker befürwortet hat und der ich mich vor fast 30 Jahren angeschlossen habe.

Sowohl in der C-Gruppe als auch in Kerma und im Falle der Pan-Gräber können wir als eine Tatsache feststellen, daß ägyptisches Kulturgut schon vor dem N. R. eine zunehmende Rolle in diesen Kulturen spielte, so daß ein Übergang zu ägyptischen Begräbnisformen bloß den letzten Tritt auf einem schon längst betretenen Weg bedeutet. Wenn wir dann auch durch Bilder und Texte feststellen können, daß die Bevölkerung in Unternubien von den Ägyptern als Ausländer betrachtet wurde und daß der Hauptteil, nach diesen Quellen zu urteilen, immer noch Nubier waren, während auf der anderen Seite von größeren Mengen ägyptischer Auswanderer nach Nubien niemals die Rede ist, liegt die Schlußfolgerung außerordentlich nahe, daß viele, ja die meisten Nubier insofern ägyptisiert wurden, daß sie sich auch nach ägyptischer Sitte begraben ließen. Und damit können wir das Vorhandensein von Gräbern ägyptischen Typus nicht als Zeichen oder Maßstab für eine ägyptische Auswanderung nach Nubien betrachten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000063

Es gibt jetzt verschiedene Umstände, die für eine nubische Interpretation der sogenannten ägyptischen Gräber sprechen.

In einigen Fällen ist die Lage völlig klar. Ich denke an die in Debeira und Toschke untersuchten Fürstengräber. Sowohl in Debeira als auch in Toschke sind die Grabform und Grabausstattung wie auch die Beigaben völlig ägyptisch und zeigen keine nubischen Züge auf. Ohne weitere Evidenz zu haben, würde man sie zweifelsohne zu den sicher ägyptischen Bestattungen zählen. Jedoch wissen wir hier, daß die Grabherren Nubier waren, und zwar nubische Herrscher (*wr*) – im Falle von Toschke, weil der Grabherr, der Fürst Hekanefer von Miam, im Grabe des Vizekönigs Huy deutlich als Nubier abgebildet ist.

Im Fall von Debeira zeigen die Abbildungen (in den dortigen Gräbern, im Grabe des Senmose in Assuan und bei Statuen im Buhen-Tempel) zwar einen ägyptischen Normaltypus – in Gegensatz zum Huy-Bild handelt es sich hier um „Selbstporträts" – aber Vater und Mutter der beiden Brüder Djehutihotep und Amenemhet haben unägyptische Namen (Ruyu und Runa) und ihr Nubiertum ist auch niemals bezweifelt worden. Sie führen auch beide den Titel *wr n Ṯḥt* d. h. „(einheimischer) Fürst von Debeira/Serra", was ihren nubischen Charakter unterstreicht.

Die Untertanen der Toschke-Aniba-Familie, mit dem am ägyptischen Hof als *ḫrd n kꜣp* erzogenen Hekanefer von Miam an der Spitze, sind im Huy-Grab als stark ägyptisierte Nubier dargestellt, wobei verschiedene Einzelheiten Mißverständnisse der ägyptischen Kulturgüter aufzeigen, und ihre Tracht ist ein sonderbares Gemisch ägyptischer und nubischer Elemente.

Die Untertanen der Debeira-Familie sind im Grabe des Djehutihotep abgebildet und stellen eine Mischung von dunkelbraunen und schwarzen Leuten dar – eine Darstellung, die entweder konventionell ist oder tatsächlich von einer Rassenmischung zeugt. Auch archäologisch sind diese Untertanen durch Grabfelder in der Nähe greifbar, und zwar in erster Linie durch gleichzeitige C-Gruppen-Nekropolen und durch eine Nekropole (Nr. 176) mit Pan-Gräber-verwandten Zügen, aber mit vorwiegenden ägyptischen Beigaben. Daß diese Repräsentanten der fortlebenden nubischen Kultur zu den unmittelbaren Untertanen des nubischen Lokalfürsten gehörten, ist wohl sicher, wie wohl auch die Inhaber gleichzeitiger Felsgräber ägyptischen Typus im Gelände unmittelbar vor dem Grabe Djehutihoteps.

Bei dem größten Friedhof in der Gegend – die große Nekropole von Fadrus (Nr. 185) mit fast 700 sogenannten ägyptischen Gräbern von der Hyksos-Zeit bis zur Regierung Amenophis' III. datierbar – hängt die Interpretation von der ethnischen Zugehörigkeit der Grabbesitzer ab. Daß eine größere Kolonie ägyptischer Einwanderer dem nubischen Lokalfürsten unterstellt gewesen wäre, leuchtet mir nicht ein. Aber waren hier Ägypter oder ägyptisierte Nubier begraben?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000064

Bei der Interpretation dieser „ägyptischen" Gräber von Fadrus und anderer Gruppen in der Nähe müssen einige Umstände, was ihre Lage betrifft, beachtet werden.

Diese Gräber befinden sich im allgemeinen in unmittelbarer Nähe von C-Gruppen-Gräbern und erwecken den Eindruck, sie seien eine direkte Fortsetzung dieser nubischen Friedhöfe, mit denen sie hier oft gleichzeitig sind.

Weiter muß daran erinnert werden, daß sich keine ägyptischen Verwaltungszentren in unmittelbarer Nähe befinden, sondern wir befinden uns sozusagen auf dem platten Lande Nubiens. Serra und Buhen sind ziemlich weit entfernt und die Nekropolen dieser Zentren liegen in der Nähe der Städte. Auch eine N. R.-Festung auf Gebel Sahaba stellt kein bedeutendes Bevölkerungszentrum dar.

Beim ersten Anblick scheint auf dem Fadrus-Friedhof alles gut ägyptisch zu sein. Grabformen, Begräbnisart und Beigaben (mit Ausnahme einiger vereinzelter nubischer Gefäße) sind ägyptisch. Aber es ist ebenso wichtig zu notieren, daß vieles hier fehlt, was für eine „orthodoxe" ägyptische Bestattung von großer Bedeutung war. Eine der wichtigsten Aufgaben eines ägyptischen Grabes war doch, den Namen des Toten leben zu lassen, und wenn diese Gräber tatsächlich Ägyptern gehörten, wäre es recht auffallend, daß nicht einmal in den reichsten und ungeplünderten Gräbern der Name des Toten zu finden ist – weder auf der einfachsten Grabstele noch auf Uschebti-Figuren, Skarabäen, Grabkonen oder sonstigen Gegenständen. Uschebti kommen überhaupt nicht vor, von Herz-Skarabäen nur ein einzelner ohne Namen, auch keine Stelen oder beschriftete Architekturfragmente; die einzigen Namen, die überhaupt vorkommen, sind zwei Topf-Inschriften eines Wakils (*idnw*) und eines Künstlers (*sš ḳdwt*).

Ein Vergleich mit den N. R.-Gräbern bei den Verwaltungszentren Buhen und Aniba, wo wir eher mit der Anwesenheit von Ägyptern unter den Grabherren rechnen könnten, ist dabei lehrreich. Hier finden wir sowohl Herz-Skarabäen und Uschebtis als auch Inschriften mit Namen, obwohl sie sich in vielen Fällen nicht auf den Grabherrn beziehen, sondern Lehngut sind. Bei den 152 N. R.-Gräbern von Buhen kommen sieben Stelen mit Namen vor, und von den 156 N. R.-Gräbern bei Aniba enthalten 43 Gräber Architekturelemente oder sonstige Gegenstände, die mit Namen beschriftet sind.

Selbst in Aniba, wo, wie gesagt die Anwesenheit von echten Ägyptern wahrscheinlicher ist als auf dem platten Lande, finden wir fremde Elemente und solche leicht pathetische Mißverständnisse wie etwa im Grab SA 34, wo der Grabherr zwar mit 361 Uschebti-Figuren versehen ist – ungefähr die normalägyptische Anzahl –, wobei aber 23 dem Vizekönig Sethi gehörten!

Auch sonstwo finden wir ähnliche Verhältnisse, besonders auf N. R.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000065

Friedhöfen, die von den Verwaltungszentren etwas entfernt liegen, und es will mir deshalb nicht einleuchten, daß eine größere Anzahl oder selbst die Majorität dieser Gräber tatsächlich Bestattungen eingewanderter Ägypter sein können, eine Annahme, die übrigens mit dem, was uns Texte und Bilder erzählen, schwer vereinbar ist.

Soweit scheint sich alles gut zu erklären, wenn wir annehmen, daß die sogenannten ägyptischen Gräber im allgemeinen als Bestattungen ägyptisierter Nubier, und zwar vor allem Nachkommen der C-Gruppe, zu deuten sind und nicht eine ägyptische Einwanderung bezeugen, wenn auch die letzte Möglichkeit in Ausnahmefällen keineswegs ausgeschlossen ist.

Jedoch wird die Rekonstruktion durch die anthropologischen Resultate kompliziert.

Dr. Vagn Nielsen, der für die Bearbeitung des anthropologischen Materials der skandinavischen Expedition verantwortlich ist, hat jetzt die neuesten Resultate und die Analyse unseres Materials zusammengestellt. Ich will hier nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern kurz nur Folgendes hervorheben:

Schon Batrawi (1934/5) fand einen signifikanten Unterschied zwischen der C-Gruppe und dem Material aus den sogenannten ägyptischen Gräbern in Nubien. Später hat Mukherjee mit einer besseren Analysemethode festgestellt, daß der Unterschied zwischen C-Gruppe und „ägyptischen" Gräbern fast doppelt so groß ist wie der Abstand zwischen der meroitischen Serie und der X-Gruppe. Dagegen unterscheiden sich das „ägyptische" Material und Kerma weniger. Barnard fand auch eine große Ähnlichkeit zwischen der Kerma-Gruppe und einer Dendereh-Gruppe aus der 11. und 12. Dynastie.

Vagn Nielsen findet nun auch, durch eine Analyse sowohl von unserem Material aus Nordsudan als auch von den früheren Resultaten, einen größeren Unterschied zwischen der C-Gruppe und dem „ägyptischen" Material aus Nubien, als was von einer zufälligen Auswahl aus demselben Volk zu erwarten wäre. Außerdem liegt derselbe Unterschied zwischen Kerma und C-Gruppe vor, während ein signifikanter Unterschied zwischen Kerma und dem „ägyptischen" Material kaum vorliegt.

Diese Unterschiede treten deutlicher bei den Männern als bei den Frauen hervor.

Einige Bemerkungen sollen hier gemacht werden. Vagn Nielsen und seine Vorgänger haben C-Gruppe und „ägyptisches" Material aus Nubien als Einheiten behandelt, ohne die Pan-Gräber abzutrennen und ohne eine Trennung von früheren und späteren „ägyptischen" Gräbern zu machen.

Außerdem konnten wegen des schlechten Erhaltungszustandes nur etwa 150 Individuen aus den fast 700 Gräbern in Fadrus untersucht werden – je-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000066

doch können diese 150 wohl als eine gute und repräsentative Zufallsauswahl („random sample") betrachtet werden.

Die anthropologischen Resultate können verschieden analysiert werden, und ich sehe an und für sich drei Möglichkeiten:

1. Die sogenannten „ägyptischen" Gräber stellen tatsächlich Bestattungen ägyptischer Einwanderer dar. Die wenigen C-Gruppen-Friedhöfe – wie etwa die von uns im Nordsudan untersuchten Nekropolen – würden dann allein die Überreste der nubsichen Bevölkerung vertreten, und demnach wäre die Bevölkerung Unternubiens schon am Anfang des N. R. von eingewanderten Ägyptern dominiert gewesen, denn zahlenmäßig sind ja diese „ägyptischen" Gräber den C-Gruppen-Gräbern zu dieser Zeit weit überlegen. Die Mehrzahl der C-Gruppe wäre wohl dann ausgewandert, ohne daß man jedoch bis jetzt Spuren davon in den Nachbargebieten gefunden hätte. Diese Rekonstruktion stimmt aber weder mit den Texten und Bildern noch mit der oben dargestellten Sonderart der sogenannten „ägyptischen" Gräber in Unternubien überein.

2. Eine andere Lösung hat Batrawi vorgeschlagen. Da das anthropologische Kerma-Material mit dem ägyptischen gut übereinstimmt, hat er angenommen, daß die sogenannten „ägyptischen" Gräber die Begräbnisse vom Süden eingewanderter Kerma-Leute wären. Eine solche Völkerbewegung nach Norden können wir ja tatsächlich auch in der Zweiten Zwischenzeit feststellen. Aber nach dem archäologischen Bestand zu urteilen, hatte diese Wanderung einen ziemlich begrenzten Umfang und würde kaum als Erklärung für die außerordentlich große Anzahl der sogenannten ägyptischen Gräber in Unternubien genügen.

3. Persönlich möchte ich eine dritte Lösung vorschlagen: Die sogenannten „ägyptischen" Gräber in Unternubien stellen keine ethnische oder politische Einheit dar, sondern sind die Begräbnisse folgender Einzelgruppen:

a) eingewanderte Ägypter, was wohl besonders bei den Verwaltungszentren z. T. der Fall sein kann, kaum aber auf dem platten Lande, und zwar in begrenztem Umfang

b) aus dem Süden zugewanderte Kerma-Leute, die schon früher stark ägyptisch beeinflußt waren

c) Vertreter der ägyptisierten C-Gruppe, die ihre alten Traditionen aufgegeben haben, im Gegensatz zu anderen weniger zahlreich vertretenen Gruppen, die die alten Begräbnissitten beibehielten, aber in den Beigaben eine weiter fortschreitende Ägyptisierung zeigen

d) ganz ägyptisierte Vertreter der früheren Pan-Gräber-Kultur und höchstwahrscheinlich mit den in den Texten erwähnten Medjayu identisch.

Wenn die sogenannten „ägyptischen" Gräber eine Mischung aller dieser Elemente darstellen, wäre es auch natürlich, daß ihr anthropologischer Be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000067

stand sich deutlich von dem der früheren reinen Elemente abtrennt, und wenn zwei der Komponenten (Kerma und Ägypter) eine Übereinstimmung mit den anthropologischen Eigenheiten der Bevölkerung in Ägypten aufweisen, wäre es ja auch natürlich, wenn die ganze Mischgruppe sich dem ägyptischen Menschentypus mehr näherte als die ursprüngliche C-Gruppe.

Demnach wäre wichtig festzustellen, nicht nur inwiefern sich die sogenannten „ägyptischen" Gräber von der reinen C-Gruppe unterscheiden, sondern auch wie sich dieser „ägyptische" Friedhofsbestand in jedem Einzelfall zu den angenommenen Komponenten verhält. Dabei muß man jedoch leider konstatieren, daß eine wirklich repräsentative und gut untersuchte gleichzeitige Serie aus Ägypten noch zu fehlen scheint und daß es sich ebenso mit der Kerma-Gruppe verhält, wo das Material aus früherer Zeit stammt.

Für eine sichere Lösung bedürfen wir also mehr Material, und man kann nur hoffen, daß die weiteren Resultate der großen Nubienkampagne in Kombination mit besseren Untersuchungen im ägyptischen Kerngebiet mehr Klarheit bringen werden.

Wichtig ist ja dieses Problem nicht nur für die richtige Beurteilung der ägyptischen Kolonialpolitik, sondern auch für unser Verständnis für die echt-ägyptische Zivilisation. Denn falls etwa die Kerma-Kultur oder die unternubische ägyptische Kultur tatsächlich lokale Entartungen der ägyptischen Kulturträger im Auslande darstellen würde – woran ich persönlich kaum glaube –, müßten wir ägyptische Kulturzüge, die wir bisher als gesichert hingenommen haben, anders beurteilen und würden dadurch auch viele unserer Vorstellungen von der ägyptischen Kultur im Grunde verändern müssen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000068

Fig. 1

Fig. 2

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000069

Fig. 3

Fig. 4

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000070

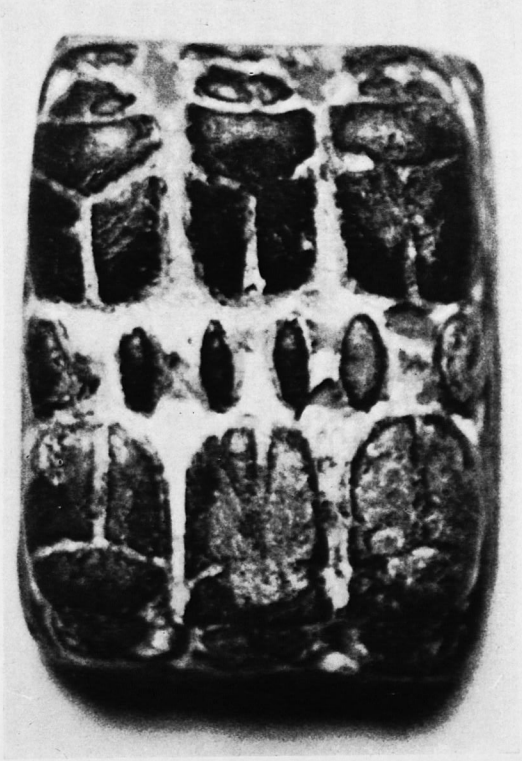


Fig. 5a

Fig. 5b

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000071

AUSGRABUNGEN AUF DER QUBBET EL HAWA BEI ASSUAN 1968

Von Elmar Edel, Bonn

Im Verlauf einer kurzen Grabungskampagne von 5 Wochen wurden in diesem Frühjahr (1968) auf dem Gräberberg Qubbet el Hawa bei Assuan die Schächte dreier Gräber gesäubert: die Schächte von Grab 29 sowie die zweier nördlich davon gelegenen Gräber, deren Kultkammern ich bereits in früheren Jahren freigelegt hatte, (Nummern 29b und 30b). Insgesamt fanden sich 13 Sargkammern, die zu diesen Gräbern gehörten; sie waren wie üblich sämtlich schon in alter Zeit von Dieben durchwühlt worden, wobei die Särge kurz und klein geschlagen wurden. Noch schlimmer war die weitgehende Zerstörung der Sargfragmente durch Termiten, so daß nur vereinzelte beschriftete Bretter dieser Kastensärge aus dem Ende der 6. Dynastie geborgen werden konnten.

Der Reichtum der Schächte der Qubbet el Hawa liegt jedoch in den althieratisch beschrifteten Töpfen, die man mit Nahrungsmitteln gefüllt dem Verstorbenen mit ins Grab zu geben pflegte, wobei man außer der Inhaltsangabe gerne auch Titel und Namen, manchmal sogar auch Angaben über die Eltern des Stifters auf die Töpfe schrieb. Auch in diesem Jahr war die Ausbeute recht ergiebig. Grab 29 wies allein schon zehn Sargkammern auf; gleich am dritten Tag fanden wir in einer einzigen Sargkammer 45 beschriftete Töpfe und in den restlichen neun Sargkammern, von denen aber nur zwei fündig waren, fanden sich nach einigen Tagen noch einmal 10 beschriftete Töpfe, alle 55 Töpfe nicht bloß mit Namen von Früchten, sondern auch alle mit den Titeln und Namen der Spender beschriftet. Diese Aufschriften bestätigten verschiedentlich in höchst willkommener Weise die Lesungen der Titel und Namen von Familienangehörigen, die sich auf einem Pfeiler der Kultkammer des Grabes 29 befinden, aber so stark zerstört sind, daß de Morgan bei seiner Publikation der durch Grenfells Grabungen ans Licht gebrachten Assuangräber die Inschriften von Grab 29 gar nicht erst zu kopieren versucht hatte. Der Grabbesitzer, der „Einzigartige Freund und Vorlesepriester" Sebekhotep, und andere Mitglieder der weitverzweigten Familie waren zum Teil schon zuvor als Stifter in anderen Assuangräbern bekannt geworden, so daß die zeitliche Stellung des Grabes gesichert ist. Sebekhotep ist ein Zeitgenosse des Fürsten Sabni, dessen Grab Nr. 26 schon von Grenfell freigelegt worden war, und der nach Ausweis seiner histo-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000073

rischen Grabinschrift in die Zeit des letzten Königs der 6. Dynastie, Phiops' II., gehört.

Während die Schächte von Grab 29b keine beschrifteten Gegenstände enthielten, war wieder Grab 30b fündig. Seine Kultkammer hatten wir 1959 ausgegraben; sie war völlig schriftlos, so daß nur beschriftete Töpfe das Grab zum Reden bringen konnten, und in der Tat hatten wir das Glück, noch am vorletzten Tage 15 beschriftete Töpfe und eine innen und außen beschriftete halbkugelige Schale zu finden, die uns unter anderem Titel und Namen des Grabbesitzers und seines Sohnes nannten. Der Grabbesitzer war ein „Kapitän" (*jmj-jrtj*) und *jmj-r š*, ein Titel, der sich häufig bei Teilnehmern an Steinbruchexpeditionen findet, namens Anch-nef-itef („sein Vater lebt für ihn"), sein Sohn trug den Namen Sebekhotep. Beide Personen waren bislang noch nirgends auf gestifteten Töpfen genannt worden; sie wären also jünger oder früher als die große Hauptgruppe, die sich bisher nachweisen ließ, zu der u. a. Sabni (Nr. 26) und der Sebekhotep von Grab 29 gehören. Den Ausschlag für die Herabdatierung gibt jedoch die Schale, deren wunderbar geschriebenes Hieratisch einige paläographische Besonderheiten aufweist, die sie in die Zeit der Inschriften von Moalla und einiger anderer Inschriften der Ersten Zwischenzeit datiert. Die Schale bringt auch sonst einige wertvolle Bereicherungen für unsere Kenntnis der Zeichenformen des ausgehenden Alten Reichs, so für die Zeichengruppe *jt šm'j* „oberägyptische Gerste" und *bdt* „Emmer". Die Schale enthält nämlich eine Liste von Beigaben, die der Sohn seinem Vater ins Grab mitgegeben hat, wie der Anfang des Innentextes zu erkennen gibt: „Aufstellung der versiegelten (Dinge; *ḫtmt*), die dem Besitzer dieses Grabes von dem Sebekhotep gegeben wurden, als er seinen Vater in ihm (= dem Grab) begrub". In der nun folgenden Liste begegnen außer Nahrungsmitteln recht unerwartet auch ein Beil (*mjnbjt*), was an die alten Gerätelisten erinnert, die schon in der 4., 5. und 6. Dynastie *mjnbt* „Beil", *tf3* „Säge" neben anderen Werkzeugen nennen und damit auch Licht auf unsere Liste werfen. Lexikalisch ist bemerkenswert die sonst völlig unbekannte vollständige Ausschreibung *mjnbjt* mit einem Doppelschilfblatt vor der Femininendung *t*. Daß das Beil selbst wegen der wertvollen Kupferklinge – *mjnbjt* wird mit einer paläographisch recht interessanten Form des Metallzeichens determiniert – längst gestohlen war, braucht kaum eigens betont zu werden.

Die Zahl der bisher gefundenen beschrifteten Töpfe aus der 6. Dynastie ist mit den neugefundenen 70 Töpfen jetzt auf 972 angewachsen. Dazu kommen noch weitere 3 Töpfe, die ich in diesem Frühjahr im Museum in Kairo fand, zeichnen und photographieren ließ. Sie glichen in Größe, Form, Tonfarbe und Beschriftung völlig den auf Tafel 1–4 veröffentlichten Töpfen meiner Assuanpublikation[1], die im Hauptschacht des Sabnigrabes gefunden

[1] E. EDEL, *Die Felsengräber der Qubbet el Hawa bei Assuan*. II. Abtlg. Die

wurden. Sie stammen also offenbar aus den Grabungen Sir Francis Grenfells, von dem wir ausdrücklich wissen, daß er 1885 das Sabnigrab freilegte[2].

althieratischen Topfaufschriften. 1. Bd. Die Topfaufschriften aus den Grabungsjahren 1960, 1961, 1962, 1963 und 1965. 1. Teil. Zeichnungen und hieroglyphische Umschriften. – Wiesbaden, 1967. – Die neugefundenen beschrifteten Töpfe von 1968 sollen zusammen mit weiteren zu erhoffenden Topffunden in einem 2. Band der II. Abtlg. herausgebracht werden.

[2] Der Museumskatalog wies begreiflicherweise keine Fundangaben aus jener Anfangszeit der ägyptischen Archäologie auf, da er erst später angelegt wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000075

REZENTE FORSCHUNGEN AUF DEM GEBIETE DER ÄGYPTISCHEN SPRACHWISSENSCHAFT

Ergebnisse einer unveröffentlichten Arbeit

Von Werner Vycichl, Genf

Untersuchungen über die ägyptische Laut- und Formenlehre haben es erlaubt, die bisherigen Erkenntnisse erheblich zu erweitern. Das geschah durch Miteinbeziehung neuer Beispiele aus dem Ägyptischen und Koptischen, die Auswertung neuer Etymologien, wobei auch das Semitische und das Berberische herangezogen wurden, sowie durch Anwendung neuer sprachwissenschaftlicher Methoden. Hierher gehört die Aufstellung eines relativen Systems von Staffeldaten, das es ermöglicht, in großem Maße unabhängig vom Zufall der Belege zu arbeiten, die Aufgliederung zusammengesetzter Bildungen und die Rekonstitution der einzelnen Elemente. Untersuchungen über das Verhalten des Ägyptischen beim Zusammenstoßen von vokalischen Elementen, Betrachtung des Ägyptischen als einer zwischen dem Berberischen im Westen und dem Semitischen im Osten gelegenen Sprache und anderes mehr. Das hervorstechende Ergebnis dieser Untersuchungen ist eine erhöhte Präzision. Während es bisher dem Zufall überlassen schien, warum die Endung *-j* einmal Null —— (*ḥ3.t-j* „Herz" : ϩHT) und dann wieder -Є ergibt, wissen wir jetzt, daß *-ij* im Laufe der Sprachgeschichte schwand, während *-aj* als -Є erhalten blieb (*msḏj* „hassen" : MOCTЄ, d. i. **masḏaj*, cf. MЄCTΩЧ **masḏājef*).

An den Anfang der folgenden Betrachtungen sei ein Problem gestellt, dessen Lösung für die gesamte ägyptische Sprachgeschichte von Bedeutung sein dürfte. Es handelt sich um die Frage, aus welchen Gründen die ägyptische Sprache im Ablauf zweier Jahrtausende ihre *suffigierende* Morphologie (*jt-j*, *sḏm-j*) durch eine *präfigierende* (*pa-jôt*, *ai-sôtᵉm*) ersetzt hat. Die Antwort auf diese Frage wird sich aus den nachstehenden Untersuchungen ergeben.

Als Endung der 1. Person Sg. wird *-j* angesetzt. Schon Erman hat richtig vermutet, daß es sich um vokalisches *-ī* gehandelt haben wird, wie im Semitischen. Nun lautet die Endung aber nach Konsonanten mit Sethe etwa *-ᵉj* (tatsächlich *-ij* gleich *-ī*) wie in TOOT „meine Hand" (**ḏa3t-ī*), während sie nach Vokalen nur *-j* gelautet haben konnte, wie in ЄPOI „zu mir" (*...*rá-j*). Es sei angenommen, daß hier **-ā-ī* in **-ā-ji* überführt wurde, wobei der Gleitlaut aus der Masse des Suffixes stammte. Nach Abfall von

-i wurde der Tonvokal gekürzt (*...*-rájˀ*). Das Nebeneinander von 2 Endungen für die 1. Person Sg. erinnert an die Zustände im Semitischen (akkad. *bēl-ī* „mein Herr" nom. und *bēl-i-ja* „meines Herren" gen., sowie arab. *yad-ī* „meine Hand" neben *'alay-ya* „auf mich"). Ch. RABIN hat im Westarabischen alt *-ī* und *-yi* festgestellt, also wie im Ägyptischen.

Die Auffassungen über die Akzentgebung erscheinen *revisionsbedürftig*. Warum heißt es **ⲀⲘⲈⲚⲦ** „Unterwelt" (*Jmn.t-j.t*) mit dem Ton auf der *vorletzten*, und **ϩⲢⲈ** „obere" (in **ⲤⲀϩⲢⲈ** „obere Seite" gleich „Wüste") mit dem Ton auf der *letzten* Silbe (*ḥr-j.t*)? Von *jnj* : **ⲈⲒⲚⲈ** bringen" lautet der Infinitiv (das Verbalnomen) **ⲈⲒⲚⲈ** (*jnj.t*). Mit Suffixen hat man **ⲚⲦⲞ** (*jnj.t-f*) „ihn bringen" und **ⲀⲚⲒⲦⲞ** (*jnj.t-f*) „bring ihn!". Solche Beispiele lassen sich leicht vermehren.

Die alten Partizipien der ägyptischen Sprache sind im Koptischen nicht mehr lebendig. Hier überleben aber *zahlreiche Nomina*, die auf *alte Partizipialformen* zurückgehen. Wir kennen jetzt zahlreiche Formen wie **nāfir* „gut", **gābij* „schwach", **ḫāfiʿ* „ergreifend" (**ϩⲰϩϤ** „Faust"), **ʾāfiʿ* „gierig" (in **ⲀϤⲬⲒⲢ**), **ḫālig* „süß" (in **ϩⲀⲖⲫϩⲦ**) die der arabischen Form *fāhim*, *māšij*, *sāmiʿ* entsprechen. Die von mir entdeckten Dauerpartizipien wie **ḫakkāʾ* „Zauberer", entsprechen der arabischen Formen (*saḥḥār* „Zauberer"). Passiv ist u. a. **wašīm* „Teig", wörtlich das „Geknetete" (von **ⲞⲨⲰⲪⲘ** „kneten"), **ḫāʿiq* „kahl", eigentlich „geschoren" (von *ḫʿq* „scheren"). Von 4-radikaligen Verben lautete das aktive Partizip **sanfir* „verschönernd", vgl. B **ⲪⲀⲢⲪⲈⲢ-ⲓⲃ** „Exorzist", wörtlich „Geister-Löser" (**pūrpir*) und die Dauerform liegt in *Sanfāraw* „Snofru, Schönthan" vor, das sich verschrieben bei Manetho als *Soris* (und vielleicht auch in *Semphuris*) sowie (nach ČERNY) im Ortsnamen *Asfūn* aus **Ḥa(t)-Seʾfōnew* (Ḥ.t *Snfrw*) erhalten hat. Das es beim Verbum eine der III. arabischen Form entsprechende Dauerform gegeben hat (**sānaj* „zweiter sein", **ḫārap* „vorangehen", **ḫānaz* „durchwandern") geht aus den entsprechenden Partizipien, wie **ⲤⲞⲚ** „Bruder" (aus **sanjaw*, älter **sānijaw*), **ⲨⲞⲢⲠ** „erster" (aus **ḫarpaw*, älter **ḫāripaw*), **ⲨⲞⲚⲤ** **ḫanzaw* (aus **ḫānizaw* im Namen des Mondgottes (Monat **ⲠⲀⲨⲞⲚⲤ**) hervor.

Neuentdeckt ist auch der Infinitiv des Dauerstammes, von dem bisher nur **ⲦⲈⲖⲀⲖ** „jauchzen" und „trillern" (**ṯallīlaw*) bekannt war: **ϩⲀⲢⲈϩ** „behüten" (**ḫarrīḫaw*), ferner **Ⲗ$_2$ϩⲀⲖⲀⲖϬ** ebenfalls „behüten", **ⲘⲈⲐⲀⲖ** „heilen", **ⲖⲈϩⲦ** Verbum unbekannter Bedeutung (vgl. hebräisch *lᵉ-ḏabber* „um zu reden" aus **dabbir-i*).

Weiter diskutiert wurden die Pluralformen **ϩⲞⲞⲨ** „Tag" (*hāriwaw*) pl. A **ϩⲢⲈⲨ** (*harᵉwaw-ū* zu *harᵉwwū*). Der Singular ist *hoʾw* zu lesen, nicht einfach *how*, vgl. A **ϩⲞⲞⲨⲈ** was auf *ʾ* (Erhaltung des *o*, Doppelkonsonanz durch *-e* erwiesen) deutet. **Haʾwaw* geht auf **harwaw*: ——— *hrw*(*w*) „Tag" zurück.

Das Wort für „Meer", **ⲈⲒⲞⲘ** stammt aus kan. **jamm-i* (gen.), daher der

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000077

Plural B **ⲁⲙⲁⲓⲟⲩ**. Besäßen wir die Plurale von **ⲧⲁⲗ** „Hügel" (aus kan. *till-i*) und **ϫⲟⲗ** „Woge" (aus kan. *gall-i*), dann müßten diese B ***ⲑⲗⲁⲓⲟⲩ** und ***ⲅⲗⲁⲓⲟⲩ** lauten.

Von — *nṯr* „Gott" können die erhaltenen Formen folgendermaßen ergänzt werden:

	Singular	Dual	Plural
m. **ⲛⲟⲩⲧⲉ**	*náṯīr* „Gott"	**ⲛⲧⲁⲓⲟⲩⲉ** *naṯírwaj*	**ⲛ̄ⲧⲏⲣ** *naṯír-ū*
f. **ⲛⲧⲱⲣⲉ**	*naṯārat* „Göttin"	**ⲛⲧⲟⲟⲧⲉ** *naṯártaj*	**ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩⲉ** *naṯárwet*

Es ist im Rahmen dieses Vortrages nicht möglich, die einzelnen Formen zu begründen und ich verweise diesbezüglich auf meine Arbeit. Der Vokalwechsel m. *ī* und f. *ā* hat eine Parallele im Äthiopischen.

Aus den gebotenen Proben dürfte aber hervorgegangen sein, daß anstelle der *einfachen und regelmäßigen* Formen des Altägyptischen infolge der *starken lautlichen Zersetzung* höchst *unregelmäßige* Wortformen traten. Ein Wort wie *nṯr* hatte nicht weniger als 6 Formen (2 Numeri x 3 Genera = 6). Jeder Form entsprach neben dem *Status absolutus* noch ein *Status constructus*, sowie ein *Status pronominalis* vor *„leichten"* und vor *„schweren"* Suffixen. Das ergibt insgesamt 2 x 3 x 4 = 24 *Formen*. Beim Verbum war der Formenreichtum *unübersehbar*. Rechnet man der Einfachheit halber, daß im Neuen Reich einem Wort rund 24 Formen entsprachen, dann bedeutet das für die rund 3000 Wörter der täglichen Konversation nicht weniger als 72000 Formen, was eine ganz ungeheure Belastung für das Gedächtnis darstellt.

So ist es durchaus zu verstehen, warum die Ägypter jede Gelegenheit ergriffen, ihre *allzu komplizierte Formenlehre* durch *Neubildungen* zu *vereinfachen*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000078

DIE TEMPEL VON WADY HELLAL BEI ELKAB

Von Philippe Derchain, Rodenkirchen

Zum vorletzten OT in Göttingen hatte ich schon über die Inschriften des Felstempels am Eingang des Wady Hellal berichtet. Damals fußte meine Deutung des Tempels ausschließlich auf den Inschriften der Decke des Felsraumes, die ich selbst 1956 abgeschrieben, und mit Hilfe zahlreicher Parallelen rekonstruiert hatte. Zu dem genannten Anlaß sind mir durch Herrn Hintze zwei weitere Parallelen aus Musawwarat es Sofra bekannt geworden. Der Austausch unserer Kopien erlaubte es, daß die betreffenden Teile der Inschriften aus Elkab schon von ihm als Vergleichsmaterial veröffentlicht werden konnten. Später entdeckte Vandier eine weitere Parallele zu einem anderen Hymnus der Decke der Kapelle in P. Chester Beatty IX. Alle Varianten hat er dann in der ÄZ 93 veröffentlicht.

Diese zwar nicht unbedeutende Bereicherung meines Materials beeinträchtigte zum Glück nicht die gesamte Interpretation, die ich schon vorgeschlagen hatte, sondern ermöglichte es, einige Stellen präziser zu übersetzen.

Darüber hinaus haben die neuen Ausgrabungen zu meiner großen Freude die von mir erschlossene Funktion des Tempels als Empfangstempel der Göttin, die aus der Ferne kommt, bestätigt.

Im Rahmen der belgischen Ausgrabungen in Elkab und dank des freundlichen Zuvorkommens des Direktors Herman de Meulenaere, der es ermöglichte, 1967 die vollen Kräfte der Mission auf den Speos zu konzentrieren, hatte ich also die Gelegenheit, die ganze Tempelanlage freizulegen und dadurch eine eingehendere Darstellung der dortigen Kultbedingungen anzuarbeiten.

Bevor ich aber die neueren Ergebnisse hier bespreche, muß ich das ausgegrabene Gelände kurz beschreiben. In der Mitte einer ziemlich breiten und völlig verfallenen koptischen Siedlung erhebt sich eine durch eine lange, bequeme Treppe zugängliche, an den Felsen anlehnende Terrasse, auf der die Reste einer Umfassungskolonnade sowie einer *Hayt* stehen. Im Hintergrund der Terrasse ist die Felsfassade der aus dem Berge gehauenen Kapelle teilweise erhalten, von der wir wichtige, auf dem Boden liegende Fragmente entdeckt haben.

Rechts davon, ebenfalls aus dem Fels gehauen, existiert noch die obere Hälfte einer sehr schön ausgearbeiteten Stele aus der Zeit Ramses II., die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000079

schon Lepsius aufnahm. 1967 haben wir diese Anlage untersucht, und ungefähr 300 Fragmente des Oberbaus gesammelt, die eine gewisse Rekonstruktion ermöglichen.

Ungefähr 70 m südwärts, in der Talebene vor dem schon beschriebenen Tempel, befindet sich eine sehr kleine, vom Vizekönig Setau unter Ramses II. erbaute und in der Spätzeit renovierte Sandsteinkapelle, die wir 1968 zum erstenmal aufgenommen haben. Sie hat sich als eine sehr wichtige Quelle für die lokale Kultgeschichte erwiesen, wie ich es zeigen werde.

Bei der Säuberung der Terrasse haben wir viele Einzelheiten des Baues präzisiert. Unter anderem haben wir in der südöstlichen Ecke des Vorhofes die Vorzeichnungen zweier Säulenbasen auf dem Fußboden noch gesehen, die einen gedeckten Umgang um den bisher frei gedachten Hof beweisen.

Von einem Tor, das Lepsius kopierte, das auf allen alten Zeichnungen zu sehen ist, und das ich vor zwölf Jahren umsonst gesucht hatte, haben wir vier winzige Bruchstücke im Schutt gefunden, die man gar nicht brauchen kann.

In einer Grube vor der *Hayt* sind auch fast alle Blöcke des linken Türpfostens gefunden worden sowie zwei Hathorkapitelle, die von den mittleren Frontsäulen heruntergefallen sind. Dadurch läßt sich die Frontansicht der *Hayt* gut rekonstruieren, mit zwei Pflanzensäulen an den Ecken, von denen Kapitelle gefunden worden sind, und einer leicht gewölbten, von einem verhältnismäßig sehr hohen Gesims umgebenen Holzbedachung, von der man die Verankerungslöcher in der Felswand noch deutlich sieht.

Die weitere Freilegung der *Hayt* brachte einige Statuenfragmente, u. a. das Hinterteil eines Löwen und ein Relief mit einem tanzenden Bes hervor, das sehr gut zum Bild des Empfangstempels der Göttin, die aus der Ferne kommt, paßt, wie wir es schon aus dem Hathortempel in Philae wissen.

Dann stellte sich heraus, daß die *Hayt* in der koptischen Zeit durch den Einbau eines „Ambon" auf der westlichen Seite in eine Kirche verwandelt wurde. Unter diesem Ambon war der ptolemäische Fußboden gut erhalten.

Eine Untersuchung in dem Unterbau der *Hayt*, die für die Klärung einiger architektonischer Probleme erforderlich war, lieferte uns dann einen sehr wichtigen Block, der aus einem früheren Bau wiederverwendet wurde und auf dem die Kartusche Epiphanes zu lesen ist. Da der Tempel sonst von Euergetes II. und Kleopatra III. datiert ist, können wir vermuten, daß man sich schon eine Generation früher mit dem Ausbau der präexistierenden und verfallenen Anlage befaßt hatte. Diese muß sicher viel älter gewesen sein, wie es die genaue Beobachtung der inneren Kapelle bewies, die schon zur Zeit der XIX. Dynastie existierte. Sethe dachte, sie wäre ursprünglich als Grab ausgehauen worden. Da aber die einzig erhaltenen Inschriftenfragmente dieser Zeit nichts anderes enthalten als Hymnen an den König, und wir keinen Schacht oder Nebenraum unter dem Schutt gefunden haben,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000080

bin ich eher dazu geneigt, das Objekt nicht als Grab, sondern als Kapelle zu betrachten, und die ersten Ansätze des späteren Kultes in dieser Richtung zu suchen. In diesem Fall könnte man also die vier aneinandergereihten Böschungen in der Hinterwand als Reste von vier Statuen betrachten, was nahelegt, diese mit den vier Gottheiten der ramessidischen Stele rechts vom Eingang zu identifizieren. Wenn diese Hypothese zutrifft, dann würden hier Ra-Harakhty, Hathor, Herrin des Taleingangs, Amon und Nekhbet, von denen drei Ortsgottheiten sind, verehrt. Da zu diesen Amon hinzugefügt wurde, kommt man fast automatisch zu dem Vergleich mit den meisten nubischen Tempeln Ramses II., in denen der Königskult eine so große Rolle spielte, zu dem die erwähnten Königshymnen in Elkab eine gute Parallele bieten.

Andererseits wissen wir schon, daß die kleine Kapelle in der Ebene von Vizekönig Setau unter Ramses II. errichtet worden ist; die Stele scheint ebenso von ihm geweiht worden zu sein, wie der Vergleich der Titel, die darauf erhalten sind, mit denen in der Kapelle erschließen läßt.

Man kann also kaum umhin, demselben Setau den Felstempel zuzuschreiben, so daß die sonderbare Erscheinung eines Tempels im nubischen Stile in dieser Gegend ziemlich plausibel wird.

Weitere Probleme, die ich vor sieben Jahren angerührt hatte, wurden auch von den letzten Ausgrabungen gelöst. Eine besonders lästige Frage wurde also von einer griechischen Inschrift auf dem rechten Pfosten des Hoftors gestellt, die die Hausherrin Smithis nennt. Viele Gelehrte haben sich schon mit diesem merkwürdigen Namen auseinandergesetzt, ohne jedoch eine befriedigende Lösung zu erreichen. Nun aber haben wir in den letzten Tagen der Campagne 1968 eine vollständig erhaltene hieratische Inschrift auf einem geputzten Sandsteinfragment entdeckt, die eine Weihung an eine Gottheit, deren Namen mit geschrieben wird, enthält, was nur entweder *stt* oder *šsmtt* gelesen sein kann. Da die *Šsmtt* in der Spätzeit auch manchmal *Šmtt* geschrieben wird, und letztere mit dem Demotischen *Šmyt3t* gleich ist, was genau Smithis entspricht, konnte ich also diese sonst unbelegte Göttin als *Šsmtt* identifizieren. Diese erscheint übrigens in einigen Zusammenhängen mit anderen Göttinnen wie Bastet, Uto und Sekhmet, die alle drei in dem Speos von Wady Hellal erwähnt sind, so daß wir einwandfrei annehmen dürfen, daß sie auch hier verehrt wurde. Da die *Šmyt3t* im Mythos vom Sonnenauge eine Rolle spielt, fügt sie sich glänzend in die Mythologie unseres Tempels ein. Es ist also ein weiterer Beleg des sonst wenig bekannten oberägyptischen Kultes dieser hauptsächlich unterägyptischen Göttin.

Aufgefordert durch den Gedanken der Zusammengehörigkeit der drei hier besprochenen Denkmäler, schien es mir notwendig, die bisher vernachlässigte Setaukapelle aufzunehmen. Obwohl ihre Inschriften und Reliefs sehr unfreundlich aussehen, war es eine lohnende Mühe. Die erste Über-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000081

raschung war natürlich, den voll ausgeschriebenen Namen einer Göttin zu finden, die wir schon aus den Inschriften des von Lepsius kopierten Tores des Speos kannten. Leider waren aber die späten Schreibungen sehr unkorrekt, es sei denn, daß Lepsius richtig kopiert hat. Einige Ägyptologen hatten sich immerhin schon mit dem Rätsel befaßt. Sethe hatte zum Beispiel gedacht, daß den in Elkab wohl belegten Namen Paheri enthielte, wozu man zugestehen muß, daß viel für diese Vermutung sprach. Jetzt aber können wir diese Göttin der *nbt p3 w ḥry* oder *T3 nt p3 w ḥry*, also der Herrin des oberen Bezirks, die in der Setaukapelle schlangenköpfig dargestellt wird, angleichen. Mit einem Schlag erhalten wir noch dazu die alte Bezeichnung der Gegend, wo die Kapellen errichtet worden sind, die sich seit dem Neuen Reich bis in die heutige arabische Übersetzung erhalten hat. Ja, die Einheimischen nennen die ganze Umgebung „*fok*" „Oben", was sicher aus dem alten Brauch entstanden ist. In den meist sehr zerstörten Darstellungen opfert oder räuchert der König Ramses vor verschiedenen Göttern, unter denen Thoth, der Horus von Nekhen, Nekhbet und die Herrin des Bezirks sich zu erkennen geben.

Die hintere Wand der Kapelle bietet aber noch viel mehr Interesse. Trotz des augenscheinlich trostlosen Zustands hat sie uns eine meines Wissens einmalige Darstellung erhalten, die die Legende der fernen Göttin, die Junker in Elkab an Hand der späten Inschriften erschlossen hatte, vorzüglich darstellt. Sie besteht aus zwei sich gegenüberstehenden Gruppen: links, nach rechts gewandt, sitzt ein sperberköpfiger Gott mit Sonnenscheibe, den man um so lieber als Ra-Harakhay erkennen würde, als dieser auch auf der schon mehrmals erwähnten Felsstele erscheint. Die hinter ihm stehende Göttin aber, die sich mit der Maât-Feder schmückt, wird in der zugehörigen Inschrift Iousaas Nebet Hetepet genannt, zwei Namen also, die sie als die manchmal zusammengeschmolzenen heliopolitanischen Gefährtinnen des Atum identifizieren. Es bleibt uns dann nichts anderes übrig, als den angeblichen Ra-Harakhty als Atum selbst zu betrachten.

Die gegenüber Atum stehende Figur ist in ein langes, rotes, von einem goldenen Netz überzogenes Gewand gehüllt, und trägt die Atefkrone. Die spärlichen Spuren daneben lassen wenigstens den Namen der Nekhbet sicher rekonstruieren, die als Tochter des von ihr angesprochenen Gottes bezeichnet wird. Die rechte Hand streckt sie in Richtung ihres Vaters, der anscheinend die linke Hand reicht. Da das Shake-Hand meines Wissens unter ägyptischen Göttern unbekannt war, muß die Geste eine andere gewesen sein. Bisher ist mir nichts Besseres eingefallen, als hier die Übergabe irgendeines Gegenstandes zu vermuten, der nun aber nur ein Auge oder eine Uräusschlange gewesen sein kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000082

Hinter ihr stehen zwei männliche Figuren, von denen die erstere durch die vier schmalen, noch spurweise erhaltenen Federn auf dem Kopf als Onuris erkennbar ist. Der folgende Gott kann dann notwendigerweise nur Thoth gewesen sein, zu dem die im Rücken herabhängende Frisur doch gut paßt. Unter den vier letzten, kleineren Figuren am rechten Ende der Szene, sind zwei Affen, Hu und Sia, leicht zu erkennen.

Diese merkwürdige Darstellung läßt sich also einwandfrei als der Empfang der ortsgemäß als Nekhbet erscheinenden Augengöttin Hathor bei ihrem Vater Atum-Ra deuten, nach ihrer Rückkehr aus der Wüste, wo sie Onuris und Thoth abgeholt haben. Man könnte sich kein reicheres Bild für die Onurislegende wünschen.

Wichtig ist es auch, dadurch den Mythus in Elkab bis in die 19. Dynastie hin zu belegen, und zwar mit einer Fülle von Einzelheiten, die wir sonst nur in den späten Texten ausführlich behandelt finden. Dem traurigen Zustand der Kapelle verdanken wir die fast unglaubliche Tatsache, daß sich niemand für sie interessierte, obwohl viele vorbeigegangen sind, die die raffinierten, aber sehr banalen Reliefs der etwas weiter in der Wüste gelegenen Kapelle Amenophis III. anschauen wollten. Diese muß immerhin noch einmal sorgfältig aufgenommen werden, obwohl schon eine Veröffentlichung vorliegt, denn ihre Bedeutung könnte wohl sehr hoch ansteigen, wenn wir einmal eine Beziehung zu den anderen Wüstentempeln von Elkab beweisen können. Daß sie auch eine Station für Pilger der Augengöttin war, läßt sich schon aus den Graffiti auf der Fassade ersehen, wo Schlangen, Löwen, Affen und selbst eine Kuh neben einigen Geiern der Nekhbet vorkommen. Eine genaue Untersuchung des Denkmals erweist sich darum als eine dringende Aufgabe, die uns, inch'Allah, nächstes Jahr beschäftigen wird.

P. S. Beide Kapellen werden Ende 1969 als Band I der Reihe „Monuments d'El Kab" in Brüssel veröffentlicht werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000083

LES FOUILLES D'ELKAB

Von P. Vermeersch, Löwen

Depuis 1937, plusieurs campagnes de fouilles ont été menées à Elkab, un site de la Haute Egypte à quelque 15 km. au Nord d'Edfou. Les premières furent entreprises par la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth (Bruxelles) en 1937, 1938, 1947 et 1955 avec l'espoir de découvrir des documents sur une ville pharaonique dont l'importance fut grande depuis la préhistoire jusqu'à l'extrême fin de la civilisation égyptienne et sur laquelle les informations manquaient presque totalement. Interrompues pendant quelques années, les fouilles furent reprises en 1966 par le Comité des Fouilles belges en Egypte, fondé en 1965 sous la présidence de M. Pierre Gilbert, conservateur en chef des Musées Royaux d'Art et d'Histoire (Bruxelles) et professeur à l'Université de Bruxelles.

Un groupe d'experts, conduits par le professeur H. De Meulenaere, directeur des fouilles, visita le site dans le courant de 1966 et établit un programme de recherches archéologiques. Une première campagne eut lieu en février–mars 1967. Au cours de celle-ci, les efforts de la mission ont porté essentiellement sur le relevé topographique du terrain situé à l'intérieur de la grande enceinte. On procéda également au déblaiement de la chapelle rupestre d'époque ptolémaïque qui se trouve à environ trois kilomètres à l'Est de la grande enceinte.

En janvier 1968 commença la seconde campagne qui se prolongea jusqu'au 15 mars 1968. Une première fouille a eu pour but de dégager la rampe d'accès du grand temple de la déesse Nekhbet, situé à l'intérieur de l'ancienne ville. Un second chantier a été ouvert au Nord du lac sacré; on y a découvert un escalier couvert de dimensions considérables, menant de ce lac à un secteur d'habitations, malheureusement très ruiné. C'est toutefois dans une nécropole près de la porte Est de la grande enceinte qu'ont été faites les découvertes les plus intéressantes que nous examinerons un peu plus en détail.

Le site épipaléolithique

L'endroit qui fut fouillé durant la campagne de 1968 se situe à l'interieur de la grande enceinte, non loin de la porte Est. Il s'agit d'un terrain à microrelief avec une dépression peu profonde et large appartenant au système du petit ouadi qui traverse la ville d'Est à l'Ouest.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000084

Fig. 1. Le site vu vers l'Ouest

Fig. 2. Tombe à deux squelettes

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000085

BIBLIOGRAPHIE ZU: LES FOUILLFS D'ELKAB

ARKELL, A. J., 1949, *Early Khartoum*, Oxford University Press.

BUTZER, K. W. and HANSEN, C. L., 1968, *Desert and River in Nubia*, The University of Wisconsin Press.

CATON-THOMPSON, G., 1952, *Kharga Oasis in Prehistory*, University of London, The Athlone Press.

MCBURNEY, C. B. M. & HEY, R. W., 1955, *Prehistory and Pleistocene Geology in Cyrenaican*, Libya, The University Press, Cambridge.

TIXIER, J., 1963, *Typologie de l'Epipaléolithique du Maghreb*, Arts et métiers graphiques, Paris.

VERMEERSCH, P., 1968, *Quelques industries lithiques d'Elkab et environs*, Chronique d'Egypte, XLIII, 85, 13–21.

VIGNARD, A. E., 1923, *Une nouvelle industrie lithique: le Sébilien*, B.I.F.A.O., XXII, 1–76.

WENDORF, F., 1964, *Contributions to the Prehistory of Nubia*, Southern Methodist University Press.

WENDT, W. E., 1966, *Two Prehistoric archeological sites in Egyptian Nubia*. Postilla, 102.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000086

Les dépôts de cette dépression se constituent de sables limoneux stratifiés en couches peu épaisses. Ces couches contiennent deux niveaux archéologiques. Ces deux niveaux sont bien séparés l'un de l'autre par une couche limoneuse avec un dépôt de sel.

De l'ensemble des observations stratigraphiques et géologiques on peut déduire ce qui suit:

1. Les deux couches archéologiques appartiennent au même cycle sédimentaire et sont quasi contemporaines.

2. Le site est postérieure au Sébilien moyen.

3. Dans une période beaucoup plus récente des tombes furent creusées en cet endroit.

On entama la fouille par des carrés de 4 m. sur 4 m., laissant entre les differents carrés un mur „stratigraphique" de 1 m. d'épaisseur. Dans les carrés on fouillait à la truelle en enlevant chaque fois une couche de 5 cm. Dès que la concentration en pièces était assez importante la terre enlevée fut passée au tamis à mailles fines. Les ouvriers avaient reçu la consigne de laisser in situ chaque pièce qu'ils rencontraient. Dès que le carré fut fouillé sur les 5 cm. les manoeuvres furent déplacés et chaque pièce fut enregistrée dans un système tridimensionel.

Une grande partie du site reste intacte comme témoin de la fouille.

La couche archéologique inférieure – la seule prise en considération ici – est isolée entre deux couches limoneuses et présente une épaisseur variant de 10 à 40 cm.

La plus grande partie des objets a été fabriqueé en silex. Il s'agit d'un fin silex brun-clair de très bonne qualité. Il ne présente pas de patine et est d'un aspect très frais.

Au total 4443 objets furent ramassés. Parmi ceux-ci on compte 2742 éclats et déchets de taille, soit 62% de la totalité des objets, 1166 lamelles soit 26%, 144 lames soit 3%, 64 nuclei et 229 outils soit 6,5%. Le caractère microlithique de l'ensemble est frappant: les pièces d'une certaine grandeur sont rares.

Les nuclei sont très uniformes: ils ne possèdent qu'un plan de frappe et ont souvent l'aspect très cannelé. Les lames et lamelles sont minces et étroites. L'outillage est entièrement lamellaire et quasi exclusivement microlithique. Les vrais géométriques sont peu fréquent. Les burins sont absents ainsi que les grattoirs dont seulement un exemplaire atypique a été relevé.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000087

Inventaire des pièces[1]

1	Grattoir simple sur éclat	1
12	Perçoir simple	5
13	Perçoir sur lamelle à bord abattu	2
15	Mèche de foret	2
45	Lamelle aiguë à bord abattu rectiligne et base arrondie	1
	Pointe élancée à bord abattu	8
55	Lamelle à tête arquée	2
56	Lamelle à bord abattu arquée	1
60	Lamelle à bord abattu gibbeux	2
63	Lamelle à bord abattu partiel	4
64	Lamelle à cran	12
66	Fragment de lamelle à bord abattu	26
76	Lamelle à coche	13
77	Lamelle denticulée	3
80	Pièce à troncature	16
82	Segment	7
83	Trapèze isocèle	1
84	Trapèze dissymétrique	1
101	Lamelle à piquant trièdre	8
102	Microburin	79
103	Microburin Krukowski	1
105	Pièce à retouche continue	24
112	Divers	4
		223

Seulement une petite fraction (78) d'éclats a subi l'action du feu. On ne trouva qu'un percuteur en silex. Il y a plusieurs cailloux en silex ou en grès qui ont du appartenir à un foyer. En grès furent également trouvées deux plaquettes (10x53 cm), dont une face est polie lui donnant ainsi un profil faiblement concave. Deux plaquettes similaires furent non polies. Des ossements, des dents de mamifères et des arêtes de poissons souvent brulés, sont dispersés et très décomposés. Une datation au C14 du charbon de bois, réalisée au laboratoire de physique nucléaire de l'Université de Louvain, nous donne pour ce site: 6400 B.C. $\pm$ 160 (Lv. 393).

L'ensemble archéologique de ce site témoigne d'une grande originalité quand on le compare aux sites préhistoriques connus jusqu'à ce jour en Egypte. Il s'inscrit pourtant facilement dans l'ensemble des industries épipaléolithiques de l'Afrique du Nord et du Proche-Orient.

Vignard (1923) a déjà décrit une industrie microlithique provenant de la

[1] Pour la description nous nous référons à TIXIER, 1963.

plaine de Kom Ombo: le Sébilien Supérieur. Cette industrie se rapproche de la notre par la présence de microburins, de segments et de trapèzes, ainsi que par l'absence de burins. Le Sébilien supérieur diffère pourtant essentiellement de l'industrie décrite ici parceque techniquement il se place encore dans la lignée levalloisienne tandis que l'industrie d'Elkab n'a plus de rapport avec cette lignée.

Le Mésolithique nubien (Wendorf, 1964; Butzer, 1968) est également microlithique mais de tradition levalloisienne. Les microburins manquent tandis que les burins y sont présents. La „Halfan Sequence" est probablement plus ancienne: des datations aux C14 la situent aux environs de 14500 B.C. La „Qadan Sequence" pourrait être contemporaine de notre site. Les datations varient en effet de 7400 B.C. jusqu'à 5750 B. C. Une autre industrie microlithique épi-levalloisienne de Wadi-Or est datée de 5110 B.C. (Wendt, 1966).

L'industrie microlithique de Khartoum diffère essentiellement de celle d'Elkab et par son inventaire typologique et par la présence de céramique.

L'industrie microlithique de Helwan n'est pas bien décrite, et il n'est pas certain qu'elle soit prénéolithique.

Les points de contacts avec le Bedouin Microlothic de Caton Thompson (1952) sont plus importants. Il s'agit en effet d'une industrie franchement lamellaire avec une grande variété de lamelles à bord abattu. L'élément géometrique est également assez rare. Les nucléi sont du même type que ceux d'Elkab, tandis que les burins et les grattoirs sont peu fréquents ou manquent même totalement. Cependant on note une grande différence, notamment l'absence totale de microburins et la présence de pointes de flèche bifaciales. En plus la position stratigraphique de ce „Bedouin Microlithic" est inconnue et il s'agit de tout petits ensembles pauvres en outils.

L'industrie de Sirtica, Marble Arch Aerodrome, en Lybie (McBurney & Hey, 1955) comporte des lamelles à bord abattu, quelques trapèzes et segments, de très nombreux microburins, mais également des „round-based points" qui manquent à Elkab.

Enfin il est clair qu'il existe beaucoup de points de comparaison entre l'industrie d'Elkab en l'Ibéromaurusien du Maghreb.

Le site fouillé témoigne d'un campement qui fut probablement visité plusieurs fois durant une période relativement courte par des groupes de chasseurs et de pêcheurs qui vivaient aux environs d'Elkab à la fin du Paléolithique Supérieur. Ces groupes n'ont pas de rapport direct avec les autres groupes paléolithiqnes connus jusqu'ici en Haute Egypte. L'industrie se situe en plein dans le „cultural hiatus of perhaps five millenia (that) follows the Upper Sebilian (9000 B.C.) and allied Late Paleolithic industries in most of the Egyptian Nile Valley" (Butzer, 1968). Espérons que de nouveaux sites apporteront des informations complémentaires.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000089

Les couches préhistoriques furent perturbées par des inhumations. Dans le périmètre fouillé on en rencontra 24; près de la moitié étaient déjà vidées. Il s'agit de tombes sans structure: le mort était placé dans un trou plus ou moins ovale à des profondeurs assez variables. L'orientation de toutes les tombes est SE-NW. Les squelettes étaient en très mauvais état. Douze squelettes avaient la tête dirigée au SE, regardant vers le SW. Deux seulement avaient la tête au NW, regardant vers le NE. Tous étaient en position contractée. La présence de tombes à plusieurs squelettes est assez caractéristique: ainsi deux tombes contenaient trois squelettes et deux autres deux squelettes; 3 tombes furent creusées dans d'autres tombes plus anciennes. On ne découvrit que trois tombes à un squelette.

Le mobilier funéraire est assez pauvre et se compose de céramique du type W (poterie à anses ondulées), du type D (poterie decorée), et du type L (poterie récente) et du type R (poterie grossière). Cette céramique a été placée autour de la tête et des pieds. Deux tombes ne contenaient que des vases en albâtre. Les artéfacts en silex qu'on trouva dans les tombes proviennent de la couche préhistorique. Trois pallettes, deux colliers en perles émaillées, une épingle en ivoire, un bâton de couleur rouge et des traces de malachite constituent, avec la céramique l'ensemble des objets trouvés dans ces tombes.

Pour la datation de ce cimetière de pauvres nous disposons de plusieurs éléments:

L'abondance de poterie du type L et l'aspect assez évolué des vases cylindriques du type W nous suggèrent une période du Gerzéen final ou même le Protodynastique, tandis que la présence de poterie du type D indiquerait plutôt le Gerzéen. Les trois palettes se situeraient également dans le Gerzéen. Les épingles avec des motifs ornementaux sont surtout attestées dans la culture de Naqada (Amratien et Gerzéen). Il semblerait que l'usage d'enterrer plusieurs squelettes dans la même fosse ait été surtout ou presqu'exclusivement pratiqué durant l'Amratien. On sait que les tombes de l'Amratien et du Gerzéen n'ont fourni que rarement des pièces en silex.

Bien qu'il soit malaisé de dater ce cimetière, dont la durée peut éventuellement s'échelonner sur une période assez longue, je crois pourtant qu'on ne risque guère de se tromper en le situant à la fin des temps prédynastiques.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000090

ÄGYPTISCHE AMULETTE AUS PALÄSTINA

Von Anton Jirku, Bonn

Die im Folgenden geschilderten ägyptischen Amulette kaufte ich vor längerer Zeit in Palästina. Ein arabischer Bewohner des Landes soll sie beim Bau seines Hauses gefunden haben; ein durchaus möglicher „Zufallsfund", dessen Bedeutung glücklicherweise vom Finder gleich erkannt wurde; was nicht immer der Fall ist.

Das in Fig. 1, T. 3 gezeigte Amulett (natürliche Größe 2:2 cm) stellt ohne Zweifel den schakalförmigen Gott Anubis dar; und zwar in der liegenden Form, und nicht auf einem Traggestell[1]. Dieses Amulett ist aus Holz geschnitzt, mit grüner Farbe bestrichen und stark poliert; der Kopf ist zum Durchziehen einer Schnur durchlocht.

Dieses Amulett, aus einem grünlichen Stein geschnitten, (vgl. Fig. 2, T. 3 – natürliche Größe 3:1,5 cm – oben eine durchlochte Erweiterung) ist deutlich die ägyptische Göttin Hathor; der Kopf umrahmt von Flechten; deutlich erkennbar die Ohren der Kuh, des ihr heiligen Tieres, angedeutet.

Dieses Amulett (vgl. Fig. 3, T. 4 – natürliche Größe 4:3 cm) stellt wohl die der ägyptischen Göttin Hathor heilige Kuh dar; diese Annahme ist gesichert durch die Sonnenscheibe, welche die Kuh zwischen ihren Hörnern trägt. Die 4 Pflanzen hinter der Kuh hält W. Helck, Hamburg (briefliche Mitteilung) für das Schilf des Nil. Das Amulett stellt somit die aus dem Nil steigende Kuh der Hathor dar.

Interessanter ist das auf Fig. 4, T. 4 (natürliche Größe 2:3 cm – geschnitten aus einem grünlichen Stein) abgebildete Amulett, das an seinem oberen Ende eine durchlochte Öse trägt. Wir sehen rechts oben die Königs-Kartusche Thutmosis III.; demnach eine zeitliche Fixierung a quo. Links und unterhalb dieser Königs-Kartusche sehen wir eine sitzende männliche Gestalt und darunter eine Sphinx. Beide halten in den Händen einen Gegenstand, der eine Waffe sein könnte. Symbolisch gegen den Dämon gerichtet, zu dessen Abwehr das ganze Amulett angefertigt wurde? Für die am unteren Ende angebrachte Inschrift in ägyptischen Hieroglyphen schlägt Fräulein Dr. Drenkhahn (Würzburg) die folgende Übersetzung vor: „Gott Harachte, der gute Gott, er möge geben". In der Diskussion zu meinem Vortrag auf dem Würzburger Kongreß (Juli 1968) wurde die Ansicht geäußert, daß diese

[1] Vgl. Erman, A. *Die ägyptische Religion*, 2. Auflage, S. 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000091

Worte einem ägyptischen Text entlehnt sein könnten, weil sie ohne richtigen Zusammenhang seien. Man könnte erwarten, daß gesagt worden wäre, was der Gott geben soll; das Wort *dj* hängt etwas in der Luft.

Das Interessanteste dieser Amulette ist zweifellos das in Fig. 5,a und 5,b, T. 5 abgebildete (natürliche Größe 1,5:2 cm, aus einem schwarz-braunen Stein geschnitten). Die obere und die untere Seite ist stark weiß inkrustiert, was wohl auf einen chemischen Vorgang während des Vergrabenseins in der Erde zurückzuführen sein wird. Die obere Seite dieses Amuletts zeigt 6 Skarabäen, zu je 3 angeordnet; der Raum zwischen ihnen durch 6 Erhebungen ausgefüllt.

Auf der Unterseite am untern Ende sehen wir zweimal die Hieroglyphe *dšr* „rote Krone von Unterägypten", dazwischen das Zeichen *'nḫ* „Leben". Darüber zweimal die Hieroglyphe *'irt* „Auge". Oben, in der Mitte innerhalb der sog. Königs-Kartusche, steht die Hieroglyphe *nofer* „Wohltat, Heil". Rechts und links davon eine Gestalt mit einem Tierkopf.

Wir können nur raten, was der „Amulettenfabrikant" mit seiner Symbolik gemeint hat. Die Kombination *dšr* und *'nḫ* fand ich noch einmal auf einem zu Byblos gefundenen Skarabäus[2]. Was die Kombination dieser beiden Hieroglyphen zu bedeuten hat, weiß ich nicht. Verständlicher ist schon das nofer in der Königs-Kartusche. Die Gestalt mit dem Tierkopf soll wohl den Dämon darstellen, gegen den das Amulett schützen soll. Eine menschliche Gestalt mit einem Tierkopf findet sich auch in der Mitte einer zu Ras Schamra-Ugarit gefundenen Triade dreier Gestalten aus Elektrum[3]. – Was soll aber die zweimalige Hieroglyphe für „Auge" bedeuten? Vielleicht war dieses Amulett als ein Schutzmittel gegen den „bösen Blick" gedacht, welcher Aberglaube ja noch heute im Orient lebendig ist. Die Gestalt mit dem Tierkopf wäre dann der Dämon des „bösen Blickes".

[2] DUNAND M. *Fouilles de Byblos* I. T. 130. Nr. 1409.

[3] Vgl. *Ugaritica* III. S. 94 f. – H. SCHMÖKEL (mündliche Mitteilung) hält diese Kombination für churrisch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000092

EIN SEMITISCHES *sḏm-f* (RESUME)[1]

Von Helmut Satzinger, Berlin

Im Äthiopischen (Ge'ez) existieren zwei Konstruktionen, die man als Parallelen zum ägyptischen *sḏm-f* bezeichnen mag:

1. Die Gerundiv-Konstruktion, bestehend aus dem im adverbialen Akkusativ stehenden „tatwörtlichen Infinitiv" (*qatīla*) und den angefügten Suffixpronomina zum Ausdruck des semantischen Subjekts: *qatīlō* (aus *qatīla* + *hū* kontrahiert). Der Sinn ist der eines gleichzeitigen Temporalsatzes: „wenn er tötet", „als er tötete".

2. Die Konstruktion Adjektiv + Suffixpronomen (zum Ausdruck des semantischen Subjekts), deren Sinn der eines Zustandssatzes ist; das Adjektiv steht nach Genus, Numerus und Casus in Kongruenz mit dem Beziehungswort:

tekūze-ka „(du [mask.],) indem du traurig bist/warst"
tekūza-ka „(dich [mask.],) indem du traurig bist/warst"
tekezte-kī „(du [fem.],) indem du traurig bist/warst"
tekezta-kī „(dich [fem.],) indem du traurig bist/warst"
usw.

Das *sḏm-f* des Ägyptischen ist keine Einheit: Unter dieser Bezeichnung verstehen wir eine Anzahl von Verbformen, die sich sowohl hinsichtlich der Vokalisation als auch hinsichtlich der syntaktischen Funktion voneinander unterscheiden. Nichts berechtigt uns, alle diese Bildungen von vornherein als aus gemeinsamem Ursprung entstanden anzusehen, wie dies bisher zumeist geschehen ist. So wird man die heute weitgehend anerkannte Theorie, daß den *sḏm-f*-Bildungen passivische Partizipien zugrunde liegen, nur auf einen Teil dieser Formen beziehen können. Für die übrigen wäre zu prüfen, ob nicht die besprochenen äthiopischen Konstruktionen einen Schlüssel zu ihrer Erklärung bieten.

[1] Im vollen Wortlaut unter dem Titel „Äthiopische Parallelen zum ägyptischen *sḏm-f*" veröffentlicht in *MDIK* 23 (1968).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000093

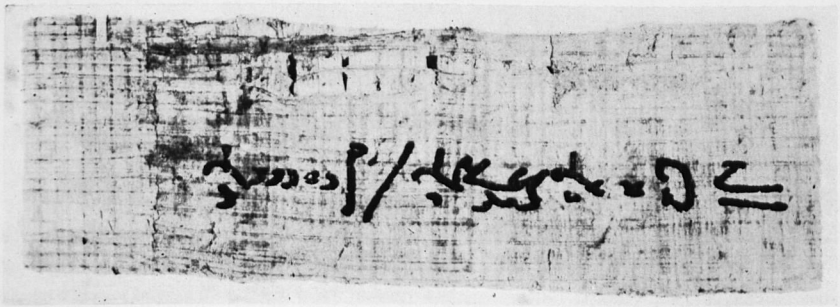
BERICHT ÜBER DEN STAND DER VORARBEITEN FÜR EIN „LEXIKON DER ÄGYPTOLOGIE"

VON E. OTTO, HEIDELBERG

Nachdem die erste Phase der Arbeit, nämlich das Verzetteln der zu bearbeitenden Stichwörter und der sie verbindenden Verweise, bis auf kleinere Nacharbeiten im wesentlichen abgeschlossen ist, erscheint es an der Zeit, über den Stand und weitere Arbeitsplanung den Fachkollegen zu berichten. In Zusammenarbeit mit Herrn Dr. L. Reichert vom Verlag O. Harrassowitz wurden nun Kalkulationen über den Gesamtumfang und danach den Umfang der einzelnen Artikel angestellt. Da der Umfang und die Erscheinungsdauer von vornherein begrenzt sein sollen, muß natürlich auch die Länge der einzelnen Stichwortartikel festgelegt sein. Um dies zu erreichen, ein möglichst hohes Maß an Material zu verarbeiten und darzustellen und Wiederholungen in aneinandergrenzenden Artikeln deshalb zu vermeiden, erscheint es zweckdienlich, verschiedenwertige Artikel vorzusehen. „Kernartikel" sollen in Ausführlichkeit einen wissenschaftlichen Begriff darlegen; um sie zu entlasten, sollen „Trabantenartikel", auf die verwiesen wird, in kürzester Form Einzelmaterialien darbieten. Dabei wird natürlich ein „Trabantenartikel" in vielen Fällen Material enthalten, das mehreren „Kernartikeln" dienlich ist. Durch sorgfältig vorbereitete Verweise soll dennoch die Zusammengehörigkeit des Stoffes gewahrt bleiben. Bei der Ausarbeitung wird es tunlich sein, dem Bearbeiter eines „Kernartikels" auch die Bearbeitung der zugehörigen „Trabantenartikel" anzuvertrauen, da die in dieser Weise geplante Verteilung des Stoffes am besten von einem Verfasser vorgenommen werden wird. Ein vorzubereitender Zeitplan wird ihm die Termine geben, zu denen die Artikel in alphabetischer Reihenfolge druckfertig sein sollen.

Der Referent schloß mit der Bitte an alle Fachkollegen, sich zu gegebener Zeit zur Mitarbeit zur Verfügung stellen zu wollen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000094



P. Berlin 23518 Maßstab 7:5

Abb. 1

P. Berlin 23523 Maßstab 7:5

Abb. 2

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000095

NEUE DEMOTISCHE PAPYRI IN BERLIN

Von Karl-Th. Zauzich, Würzburg

Die Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland ist ein großangelegtes Unternehmen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Zusammenarbeit mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Unter der Gesamtleitung von Herrn Bibliotheksdirektor Dr. Voigt werden sämtliche orientalische Handschriften in Deutschland, nach Sprachen gesondert, in einigen Hundert Katalogbänden ausführlich beschrieben und so zum Teil erstmalig der weiteren Forschung zugänglich gemacht. Auch die ägyptischen Handschriften auf Papyri sind in dieses Unternehmen mit eingeschlossen. Unter der Leitung von Herrn Prof. Lüddeckens bearbeiten Frau Dr. Kaplony-Heckel die *hieratischen* und ich selbst die *demotischen* Texte. Im Auftrag der Katalogisierung habe ich im Jahr 1967 ein dreiviertel Jahr in beiden Teilen Berlins gearbeitet, und über einige Ergebnisse dieser Arbeit möchte ich Ihnen hier berichten.

Die Aufgabe in Berlin bestand darin, die demotischen Papyri erst einmal für die eigentliche Katalogisierungsarbeit vorzubereiten. Zunächst zu West-Berlin, wo noch Anfang 1967 überhaupt keine demotischen Papyri inventarisiert waren. Ein Teil der Papyri war zwar schon geglättet, die meisten Papyri dagegen waren in großen Blechkisten und Pappschachteln provisorisch untergebracht und noch im gleichen Zustand, in dem sie einst erworben bzw. gefunden worden sind, d. h. restauratorisch unbearbeitet und unsortiert. Während meiner Arbeit in West-Berlin konnte ich dort 150 demotische Papyri inventarisieren, die Inventarnummern zwischen 23501 und 23665 erhielten. (Die Unterscheidung von West- und Ostberliner Papyri wird dadurch ermöglicht, daß jetzt in West-Berlin befindliche Texte Inventarnummern haben, die höher als 21000 sind. Papyrusnummern unter 21000 gehören also zu Ost-Berliner Texten.)

An dieser Stelle darf ich eine Bemerkung einfügen, die nicht unmittelbar zu meinem Thema gehört. Nach West-Berlin sind durch die Kriegsereignisse vor allem jene Papyri gelangt, die man in der alten Papyrussammlung auf der Museumsinsel bei der restauratorischen Bearbeitung und Inventarisierung zunächst hintangestellt hatte. Was an hieratischen, demotischen, koptischen und griechischen Papyri nach West-Berlin gekommen ist, muß man mehr oder weniger als Rest der alten Papyrussammlung bezeichnen. (Daß dieser Rest trotzdem wieder eine stattliche Papyrussammlung ist,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000097

liegt an dem unermeßlichen Reichtum, der einst auf der Museumsinsel zusammengetragen worden ist.) Anders sieht die Sache jedoch bei den arabischen Papyri aus, von denen bis zur Auslagerung der Bestände nur ein verhältnismäßig kleiner Teil inventarisiert worden war. Infolgedessen ist offenbar der überwiegende Teil der arabischen Papyri nach West-Berlin gelangt. Der Reichtum West-Berlins an arabischen Papyri ist einfach überwältigend. Ungezählte vollständig erhaltene oder nur geringfügig beschädigte, großformatige Texte sind dort vorhanden und noch völlig unbearbeitet. Es erscheint mir außerordentlich bedauerlich, daß kein Wissenschaftler regelmäßig an diesen originalen Quellen arbeitet, daß die arabischen Papyri nicht inventarisiert werden können, sondern provisorisch untergebracht in Mappen, Schachteln und Blechkisten liegen bleiben, wo sie mehr oder weniger unzugänglich sind. Noch entscheidender ist aber, daß eine provisorische Unterbringung von Papyri, auch wenn darauf so viel Sorgfalt wie in West-Berlin verwendet wird, eine Gefährdung des empfindlichen Materials bedeutet.

Doch nun zu den neuen demotischen Papyri in West-Berlin: Die größte Gruppe davon wird von Texten aus Elephantine gebildet. Darunter stehen wieder an erster Stelle Briefe, die wohl alle aus einem Archiv des Chnumtempels kommen. Leider sind diese Texte aus vorptolemäischer bis mittelptolemäischer Zeit oft außerordentlich schwer zu verstehen. Ihre Schwierigkeit ist begründet zunächst in der oft recht flüchtigen Schrift (Urkunden etwa sind ja im allgemeinen sehr viel sorgfältiger als Briefe geschrieben), sodann sind zahlreiche Vokabeln der Briefe noch unbekannt. Das größte Hindernis für das Verständnis der Briefe ist indes, daß sie meistens einen Sachverhalt voraussetzen, der wohl dem Absender und dem Empfänger bekannt war, von dem ein außenstehender Dritter jedoch nichts wissen kann. Ja, oft vermitteln die Elephantine-Briefe den Eindruck, ihr Inhalt sei absichtlich dunkel formuliert, um ihn vor einem unbefugten Leser geheimzuhalten. Und der moderne Entzifferer ist schließlich auch ein unbefugter Leser!

Als Beispiel für den Stil der Elephantine-Briefe möchte ich Ihnen die Übersetzung des **P. 23608** vorführen. Der relativ deutlich geschriebene und vollständig erhaltene Brief lautet:

> „Imuthes, der Sohn des *Ns-ḫnm-pꜣ-mtr*, ist es, welcher sagt: Man hat dieses Schreiben, das man angefertigt hat, zu dem Schreiber ... (hier folgt ein undeutliches Wort) gebracht. Groß sind unsere Sorgen, daß Chnum, der große Gott, in einem schönen Befehl veranlassen wird, daß wir durch dich erfahren, was man dort befiehlt. Geschrieben im Regierungsjahr 15, am 14. Tag. des 4. Monats der Überschwemmungsjahreszeit."

An diesen wenig aufschlußreichen Text schließt sich ein Postscriptum an,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000098

das offenbar das Wichtigste des ganzen Briefes enthält, wie das ja bei Postscripten manchmal vorkommt! In den letzten beiden Zeilen steht nämlich:

„Möge man uns ein *štšt mjš* bringen. Unsere Unternehmungen sind hier zahlreich geworden."

Was aber ein *štšt mjš* ist, bleibt vorläufig unbekannt, und dadurch bleibt letztlich der ganze Brief unverständlich. Man kann nur hoffen, daß bei der künftigen Bearbeitung aller Elephantine-Briefe neues Licht auch auf diesen kleinen Text fällt.

An sonstigen Texten aus Elephantine besitzt West-Berlin einige Urkundenfragmente und etliche Abrechnungen. Besonders zu erwähnen ist hier der **P. 23595**, eine Urkunde – vermutlich ein Kaufvertrag –, die vom 13. Regierungsjahr des Königs Apries (d. i. 575 v. Chr.) datiert ist und sich damit als ältester datierter demotischer Text in West-Berlin und eines der ältesten demotischen Schriftzeugnisse überhaupt erweist. Von den Abrechnungen nenne ich Ihnen den **P. 23588 a/b**, der sich aus vielen kleinen und kleinsten Fragmenten zu einer Gesamtlänge von 130 cm zusammensetzen ließ. Dieser Papyrus gehört wohl zum Ost-Berliner P. 13577 A/B. In den ersten Kolumnen sind einzelne Personen, darunter etliche Griechen, namentlich notiert und die Größe des von ihnen bearbeiteten Landes aus dem Tempelgut von Elephantine angegeben. In den folgenden Kolumnen ist festgehalten, wieviel Geld bestimmte Personen an bestimmten Tagen gezahlt haben. Der Papyrus kommt also vermutlich aus der Buchführung des Tempels über das verpachtete Land.

Aus der Gruppe der Elephantine-Papyri möchte ich nun noch zwei Texte herausgreifen, die wegen der geringen Zahl von Paralleltexten besonders interessant sind. Der eine Text, **P. 23597**, ist eine kleine Schreibübung und bringt die Konjugation des Verbums *'nḫ* „leben". Zeile 2–8 lauten in Übersetzung:

„o möge er leben,
o möge sie leben,
o mögest du (masc.) leben,
o mögen sie leben,
o mögen wir leben,
o möget ihr leben,
o mögest du (fem.) leben."

Der andere Text, **P. 23591**, der wohl aus vorptolemäischer Zeit stammt, ist offenbar ein Teil eines Tempelinventars. In einer Liste sind u. a. folgende Gegenstände genannt:

„Standbild (*twt*) des Amun in Gold	1 Stück
Standbild des Amun in Silber	4 Stück

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000099

Harpokrates in Gold	1 Stück
Uräus in Gold	1 Stück
Standbild des *Nfr-tm* in Gold	1 Stück
Standbild (*rpj*) der Isis in Gold	3 Stück
Standbild der Sachmet in Gold	1 Stück
Standbild der Muth in Gold	1 Stück".

Die Papyri aus Elephantine bilden, wie gesagt, die größte Gruppe demotischer Texte in West-Berlin. Eine zweite, sehr viel kleinere Gruppe wird von den Papyri aus Dime (Soknopaiu Nesos) gebildet. Es handelt sich dabei um Urkunden, Abrechnungen und Abmachungen (*hn.w*). Diese Texte stammen durchweg aus römischer Zeit. Da bisher nur sehr wenig nichtliterarische demotische Papyri aus dieser Zeit veröffentlicht sind, kommt den neuen Texten besonderes Interesse zu. Leider sind sie – wie die meisten Texte aus dem Fajum – zum größten Teil nur schlecht erhalten. Um so größeren Wert gewinnt daher der vollständige und gut erhaltene **P. 23501**, eine Quittung in Urkundenform über eine Geldzahlung aus dem 10. Regierungsjahr des Tiberius (d. i. 23/24 n. Chr.). Die Urkunde ist von einem Manne namens Stoetis geschrieben im Auftrag der Empfänger der Geldzahlung, die selbst nicht schreiben konnten, wie ausdrücklich vermerkt wird. Damit ist jedoch nur gemeint, daß sie keinen demotischen Text schreiben konnten, denn zu einer Unterschrift hat es bei beiden immerhin noch gereicht. Der eine, Herieus Sohn des Panefrimmis, hat in Griechisch unterschrieben, der andere, Tesenuphis Sohn des Herieus, in sehr ungelenkem Demotisch.

Als weitere Objekte aus Dime möchte ich kurz zwei kleine Papyri besprechen, deren Bedeutung mir nicht recht klar geworden ist. **P. 23518** und **P. 23523** sind zwei offenbar komplette Zettel[1]. Beide sind ungefähr gleich groß, nämlich rund 2,5x7,5 cm, also kaum größer als unsere Kongreß-Namensschilder. Und auch auf den kleinen Papyruszetteln stehen nur Namen, leider jedoch ohne Titel, die für uns die Deutung erleichtert hätten. Auf dem P. 23518 steht – vorbehaltlich der richtigen Lesung – *Ḳnns Pa-gš Lw'j*, auf dem P. 23523 – und hier ist die Lesung sicher – *'Iw=f-'nḫ Pa-nꜣ-nfr-imj Tš-nfr*. Da zwischen den Namen kein Zeichen für *sꜣ* „Sohn" steht, können jeweils drei Personen gemeint sein (also *'Iw=f-'nḫ* und *Pa-nꜣ-nfr-imj* und *Tš-nfr*) oder doch jeweils nur eine Person (also *'Iw=f-'nḫ*, der Sohn des *Pa-nꜣ-nfr-imj* und Enkel des *Tš-nfr*). Es ist schwer zu sagen, welche Bedeutung die beiden kleinen Papyri hatten. Demotische Paralleltexte sind m. W. nicht bekannt. Daß es sich um Mumienetiketten handelt, ist mir wegen der geringen Haltbarkeit des Materials Papyrus nicht wahrscheinlich.

Die dritte Gruppe von Texten, über die ich Ihnen berichten möchte, sind

[1] Abbildungen 1 und 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000100

fünf Texte aus Achmim. Da bisher m. W. nur drei demotische Papyri aus Achmim bekannt sind, kommt den neuen Texten schon allein durch ihre Herkunft besonderer Wert zu. Der **P. 23506** ist das Fragment eines Ehevertrages aus dem 9. Regierungsjahr des Ptolemaios IV. Philopator (214/13 v. Chr.). Die geringen Reste des Urkundentextes passen in der Formulierung und in der Schrift sehr gut zu den beiden schon bekannten Eheverträgen aus Achmim, nämlich den Eheverträgen Nr. 17 und Nr. 21 in der Arbeit von Prof. Lüddeckens.

Besondere Erwähnung verdient auch der **P. 23508**, der sich aus vielen kleinen Fragmenten zu einem Format von immerhin 38x50 cm zusammensetzen ließ. Der auf Recto und Verso in guter ptolemäischer Urkundenschrift dicht beschriebene Papyrus beschäftigt sich mit gerichtlichen Auseinandersetzungen um einige Liturgietage eines Anubisheiligtums.

Neben den Papyri aus den genannten drei Orten besitzt West-Berlin auch einige Texte, deren Herkunft sich nicht (oder noch nicht) bestimmen läßt. Besonders für die Fragmente literarischer Texte ist eine genaue Herkunftsbestimmung schwierig, wenn nicht unmöglich. Unter den literarischen Texten sind folgende Objekte hervorzuheben:

P. 23521 ist eine Traumdeutung oder – vorsichtiger gesagt, weil die Überschrift fehlt – ein Omentext für eine Frau. Es sind einzelne Körperteile genannt, und es werden – vermutlich für den Fall, daß eine Frau von diesen Körperteilen träumt – bestimmte Folgen vorhergesagt. Den linken Körperteilen und dem Herzen sind dabei positive Vorhersagen zugeordnet, den rechten Körperteilen negative. Nach der Schrift ist der Papyrus in die spätptolemäische oder in die römische Zeit zu datieren.

Ebenfalls aus römischer Zeit kommt der **P. 23525 A/B**. Es handelt sich hier um zwei Seiten eines literarischen Textes, der unglaublich flüchtig geschrieben ist und von dem sich in Ost-Berlin weitere Fragmente befinden, die dort von mir unter der Nummer P. 15820 inventarisiert wurden. Auch der schon früher inventarisierte P. 15670 kommt sicher aus dem gleichen Text, der einmal recht umfangreich gewesen sein muß, denn über dem West-Berliner P. 23525 A steht in Demotisch die Seitenzahl 19. Alle die genannten Fragmente so weit wie möglich zusammenzusetzen, würde eine reizvolle Aufgabe sein, wenn nicht die Schrift so schwierig, ja beinahe entmutigend wäre. Es ist mir nicht einmal gelungen, das Thema des Textes sicher zu bestimmen, doch würde ich, weil verschiedentlich „der Große des Ostens" genannt ist, eine Zugehörigkeit zum Petubastisroman für möglich halten.

Als letzten demotischen Text aus West-Berlin möchte ich den **P. 23536** hervorheben, der nicht in die römische, sondern in die ptolemäische Zeit gehört. Es handelt sich hierbei um ein neues Fragment mit „Sprüchen von der Mannschaft des Seth", die zu den von Spiegelberg veröffentlichten Zaubersprüchen des P. 8278 gehören. Da das neue Fragment immerhin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000101

14 Zeilen hat und da in beiden Teilen Berlins noch weitere fünf Fragmente des Textes vorhanden sind, wird ein künftiger Bearbeiter der interessanten Zaubersprüche sicher über Spiegelbergs Erstpublikation hinauskommen können.

Ich komme nun zu den demotischen Papyri in Ost-Berlin, wo meine Arbeit zunächst dem alten Bestand galt. Durch die Kriegsereignisse und die Verlagerung in die UdSSR waren – neben sonstigen Beschädigungen – auch zahlreiche Nummernschilder der Papyri verschwunden oder vertauscht worden, so daß noch im Jahr 1966 43 demotische Papyri für verschollen galten. 1967 konnte ich erfreulicherweise einen großen Teil dieser Papyri identifizieren, so daß jetzt vom alten Bestand nur noch 15 Texte fehlen.

Neben dem alten Bestand sind in Ost-Berlin noch eine ganze Menge nicht inventarisierter Texte vorhanden. Davon konnte ich im vergangenen Jahr 40 Texte neu aufnehmen, die Inventarnummern von 15790 bis 15829 erhielten. Es handelt sich auch hier vornehmlich um Briefe aus Elephantine, sodann um einige Texte aus Dime, einige Urkunden verschiedener Orte und einige literarische Texte. Es sind etliche Stücke darunter, die sicher überdurchschnittlichen Wert haben, doch möchte ich hier nur noch einen Text besprechen, der mir besonders wichtig erscheint.

Sie kennen vielleicht den Aufsatz von Prof. Erichsen mit dem Titel „Erwähnung eines Zuges nach Nubien unter Amasis in einem demotischen Text", in dem er den kleinen Papyrus Berlin 13615 veröffentlicht hat. Dieses Dokument aus dem 41. Regierungsjahr des Amasis (= 529/8 v. Chr.) hat historischen Wert, weil darin berichtet wird, „daß Truppenteile des Pharao nach Oberägypten (bzw. Elephantine) gekommen sind (wohl aus der Residenzstadt Memphis) und nach Nubien gegangen sind. Ob zur militärischen Bedeckung einer Handelskarawane (auch „Schreiber" sind ja erwähnt), oder als regelrechte Truppe, können wir aus der Urkunde nicht erschließen. Ihre Zahl scheint nicht allzugroß gewesen zu sein. Neben dem „Fußvolk" und den „Kriegern", die wohl Ägypter waren, finden wir Nubier, die sicher als Kundschafter und Dolmetscher tätig waren, und Palästinenser und Syrer, die also schon damals als Söldner nach Elephantine gekommen sind und sicher die Vorläufer der späteren Militärkolonie in Elephantine sind, die uns in der Perserzeit so wertvolle Dokumente hinterlassen hat." (ERICHSEN in Klio 34, 1941, 60/1).

Zu diesem Text konnte ich nun in Ost-Berlin zahlreiche kleine bis mittelgroße Fragmente finden und zum größten Teil bereits zusammensetzen, so daß ein großes Fragment entstand, das unter der Nummer **P. 15824** inventarisiert wurde. Erfreulicherweise läßt sich der neue P. 15824 direkt an den P. 13615 anschließen. Da durch den neuen Fund außerdem gewiß geworden ist, daß auch der schon lange inventarisierte P. 13606 zum gleichen Text gehört, wird der von Erichsen veröffentlichte Papyrus von rund 20 cm

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000102

Breite und 15 cm Höhe zum kleinen Teil eines etwa 120 cm breiten und 28 cm hohen Dokuments. Die neuen Stücke, deren Veröffentlichung ich plane, werden vor allem Aufschluß geben über die Zahl der an dem Zug nach Nubien beteiligten Personen sowie über deren Namen. Besonderes Interesse dürften hier die demotisch geschriebenen Namen der Syrer finden.

Ich fasse zusammen. Die Katalogisierung der demotischen Handschriften in Deutschland ermöglicht in großzügiger Weise die Erfassung sämtlicher demotischer Papyrustexte in Deutschland. Es ist sehr zu begrüßen, daß dabei zugleich die bisher nicht inventarisierten Texte erfaßt werden sollen. So können auch endlich die zahlreichen demotischen Papyri in beiden Teilen Berlins, die sozusagen im Rohzustand nun schon ein halbes Jahrhundert und länger provisorisch aufbewahrt werden und der Wissenschaft unzugänglich sind, nach der entsprechenden restauratorischen Bearbeitung zügig inventarisiert werden. Daß diese „Ausgrabung im Museum" wertvolles Material zutage fördert, wollte ich Ihnen hier zeigen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000103

ÄGYPTISCHES GEDANKENGUT IN DER APOKALYPSE DES ASCLEPIUS

Von M. Krause, Münster

Sehr unterschiedlich wird in der Forschung die Herkunft der Hermetik beurteilt. R. Reitzenstein[1] versuchte bekanntlich anfänglich, ihren ägyptischen Ursprung nachzuweisen. J. Kroll[2] dagegen leitete sie aus der griechischen Philosophie her. Reitzenstein[3] änderte später seine Ansicht und meinte 1926, die Hauptideen der Hermetik im Iran nachweisen zu können[4]. Auch die moderne Forschung ist in ihrer Meinung wieder gespalten: für die Herleitung der Hermetik aus der griechischen Philosophie treten die meisten Wissenschaftler ein, vor allem die klassischen Philologen. So urteilt z. B. H. Dörrie[5]: „Die Einkleidung ist ägyptisch, der Inhalt unzweifelhaft vorwiegend griechisch." Der gegenteiligen Ansicht ist der holländische Ägyptologe B. H. Stricker. Seit 1949 hat er mehrfach[6] die These vertreten, die hermetischen Lehren seien die alten esoterischen Lehren der ägyptischen Priester, die auf Befehl Ptolemäus I Soter aufgezeichnet und in den verschiedenen Serapeen aufbewahrt worden seien. Stricker rechnet allerdings bei ihrer Niederschrift mit Rücksichtnahme auf die griechische Terminolo-

[1] R. Reitzenstein, *Poimandres*. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.

[2] J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XII, 2–4, Münster 1914, 2. unveränd. Aufl. 1928.

[3] R. Reitzenstein u. H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* = Studien der Bibliothek Warburg VII, Leipzig und Berlin 1926, Neudruck Darmstadt 1965, 11 ff.

[4] Auf orientalische Einflüsse auf die Hermetik hat W. Bousset (GGA 1905, 692 ff.), auf den jüdischen Einfluß M. P. Nilsson (*Geschichte der griechischen Religion Bd. II* = Handbuch der Altertumswissenschaft 5. Abt. 2. Teil, 2. Aufl., München 1961, 608 f). hingewiesen. Orphischen Einfluß nimmt J. H. Waszink (*The dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum* in: Mélanges Gregoire II, 1950, 639 ff.) an.

[5] H. Dörrie, *Hermetica* in: RGG III, Tübingen ³1959, 265.

[6] B. H. Stricker, *The Corpus Hermeticum* in: Mnemosyne. Bibliotheca classica batava, Quarta series, vol. 2, Leiden 1949, 79 f.; Stricker, *De brief van Aristeas, de hellenistische codificaties der praehellense godsdiensten* = Verh. d. Koningl. Nederl. Akad. van Wetensch., Afd. Letterk., Deel 62 Nr. 4, Amsterdam 1956.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000104

gie, Komposition und Argumentation und mit „rearrangements" bei ihrer Übersetzung ins Griechische durch gebildete Griechen[7].

Die Texte der Spätzeit, deren Veröffentlichung in letzter Zeit große Fortschritte macht, scheinen Strickers These zu rechtfertigen. S. SAUNERON[8] konnte 1961 Übereinstimmung hermetischer Gedanken mit kosmogonischen Texten in Esna nachweisen und hat 1962 diese Texte, zu denen es Parallelen im hermetischen Schrifttum gibt, zugänglich gemacht[9]. In Dendera[10] und bei Hermopolis[11] wurden Inschriften gefunden, in denen Thot als „dreimalgroßer" bezeichnet wird. Somit ist die ägyptische Herkunft des griechischen Namens Ἑρμῆς τρισμέγιστος[12] erwiesen. Im Papyrus Salt 825 hat neuerdings PH. DERCHAIN[13] Parallelen zu hermetischen Vorstellungen publiziert, auf die er schon 1962[14] verwiesen hatte. Diese und andere von ihm angeführte ägyptische Vorstellungen, die sich in der Hermetik nachweisen lassen, sprechen für die Glaubwürdigkeit von STRICKERS These. Sicher wird man auch in Zukunft noch die ägyptische Herkunft weiterer hermetischer Gedanken nachweisen können. Trotzdem scheint es mir zweifelhaft, daß es gelingen wird, das *gesamte* hermetische Schrifttum auf ägyptische Vorstellungen zu-

[7] STRICKER, *The Corpus Hermeticum*, aO. 79 f. Das bedeutet eine Rückkehr der Forschung zur Auffassung der Renaissance, die in der Hermetik ägyptisches Gedankengut sah, ausgesprochen z. B. von MARCILIO FICINO (1433–1499), vgl. darüber E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen 1961, 60 ff.; 83 f.

[8] S. SAUNERON, *La Légende des sept propos de methyer au temple d'Esna* in: Bulletin trimestriel de la Société française d'Egyptologie 32, 1961, 43 ff.; bes. 47 f.

[9] S. SAUNERON, *Esna V*, Kairo 1962, 268 f.; vgl. die Kosmopoiia von Leyden (A.-J. FESTUGIÈRE, La revelation d'Hermès Trismégiste, I, 300–302).

[10] E. CHASSINAT, *Le Temple de Dendera*, Kairo 1934, I, 30: ḏ ḥ w t y c3 c3 wr.

[11] Es handelt sich um einen von S. GABRA in Tunah el Gebel gefundenen Krug mit der Aufschrift: „Thot, der dreimalgroße, Herr von Hermopolis"; vgl. V. GIRGIS in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 20, 1965, 121.

[12] In Nord-Saqqara wurden im Frühling 1966 neben demotischen Ostraka auch Reste von zwei griechischen Ostraka gefunden. Auf den griechischen, die aus der Zeit um 168–164 v. Chr. stammen, ist die bisher älteste griechische Namesform des Hermes Trismegistos gefunden worden: μέγιστος καὶ μέγιστος θεὸς μέγας Ἑρμῆς. Es handelt sich um Orakel des Hermes Trismegistos, vgl. T. C. SKEAT u. E. G. TURNER, *An Oracle of Hermes Trismegistos at Saqqara* in: JEA 54, 1968, 199–208. Die demotischen Texte sind noch nicht bearbeitet. Bisher ist nur bekannt, daß es sich bei einigen um Traumorakel des Hermes Trismegistos handelt (SKEAT u. TURNER, aO. 199).

[13] PH. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825* (B. M. 10051) rituel pour la conservation de la vie en Egypte, Brüssel 1965 = Académie royale de Belgique, classe des lettres. Mémoires 2. séries tome LVIII, 1 a, 14 f.; 20; 24.

[14] PH. DERCHAIN, *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le „Corpus Hermeticum"* in: Revue de l'Histoire des Religions 161, 1962, 175–198.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000105

rückzuführen. Manche Gedanken scheinen eher griechisches Denken zu reflektieren[15]. Hinzu kommt, daß die hermetischen Schriften in ihren Aussagen nicht einheitlich sind, sondern sich oft widersprechen[16]. Die Widersprüche finden sich sogar innerhalb derselben Traktate. W. Boussets[17] Scheidung des hermetischen Schrifttums in mehrere Gruppen: eine monistisch-optimistische[18], eine dualistisch-pessimistische[19] und eine gemischte[20] Gruppe ist daher berechtigt. Diese Quellenlage spricht eher dafür, daß Vorstellungen, die nicht nur verschiedenen Zeiten angehören, sondern wohl auch aus verschiedenen Kulturbereichen stammen, in den hermetischen Texten miteinander verbunden wurden.

Die Texte sind außerdem im Laufe ihrer Überlieferung nach Ausweis der verschiedenen Übersetzungen überarbeitet worden. Das beste Beispiel hierfür bietet der Asclepius, von dem neben der lateinischen Übersetzung[21] Reste des griechischen Originales[22] und neuerdings auch 16 Seiten einer koptischen Übersetzung[23] auf uns gekommen sind. Der Vergleich der verschiedenen Versionen miteinander[24] ergibt einesteils weitgehende Übereinstimmung des koptischen Textes mit dem griechischen, andererseits aber viele Abweichungen des lateinischen von den beiden anderen Versionen. Diese Quellenlage zwingt dazu, daß vor Beginn des Versuches, hermetische Gedanken einer bestimmten Kultur zuzuweisen, m. E. erst folgende Überlegungen angestellt werden müssen:

1. kann der vorliegende Text als zuverlässig gelten? Diese Frage ist besonders wichtig für die nur lateinisch überlieferten Texte,

[15] Vgl. neben Kroll (A. 2) noch Th. Zielinski, *Hermes und die Hermetik* in: AfRw VIII, 1905, 321 ff. u. Nilsson, aO. 583 A. 3 u. 601.

[16] Nilsson, aO. 584.

[17] Bousset, GGA 1914, 749.

[18] Ihr weist er die Traktate II, V, VIII, XIV und den Asclepius zu, vgl. Nilsson, aO. 584.

[19] Zu ihr zählt er die Traktate I, IV, VI, VII, XIII, vgl. Nilsson; aO. 584.

[20] Ihr sollen die Traktate IX, X, XII, XV angehören. F. Bräuninger, *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos*, Diss. Berlin 1926, weist den 1. Teil von Traktat XII zur dualistisch-pessimistischen Gruppe, den 2. Teil desselben Traktates zur monistisch-optimistischen; vgl. Nilsson, aO. 584 u. A. 5.

[21] A. D. Nock u. A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, Tome II, Paris 1960, 259 ff. (Einleitung), 295 ff. (Text).

[22] Sie sind bei Nock-Festugière, aO. im textkritischen Apparat verzeichnet, z. B. 304 f.

[23] Codex VI 65,8 – 78 entspricht § 21–29; vgl. Nock-Festugière, aO. II 322 ff. Codex VI 63,33–65,7 ist das Gebet am Schluß des Asclepius; vgl. Nock-Festugière, aO. II 353 ff.

[24] Vgl. M. Krause u. P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II u. VI*, Wiesbaden 1969 = ADIK Kopt. Reihe, Bd. II (im Druck).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000106

2. muß der Text auf seine literarische Einheitlichkeit geprüft werden[25]. Man muß fragen, ob Widersprüche vorliegen, die auf inhaltliche Überarbeitungen hinweisen oder zeigen, daß ursprünglich selbständige Texte miteinander verbunden wurden und

3. wenn man mit STRICKERS These arbeitet: welche Modifizierungen und terminologische Angleichungen an griechisches Gedankengut könnten sowohl bei der Übersetzung als auch bei der Niederschrift des Textes vorgenommen worden sein und welche ägyptischen Vorstellungen könnten vorliegen?

Diese Überlegungen sollen im folgenden an einem kurzen hermetischen Text, der sogenannten kleinen Apokalypse des Asclepius[26] angestellt werden.

Vom griechischen Text ist nur ein Zitat bei LACTANZ[27] in den zwischen 304 und 313 entstandenen Divinae institutiones erhalten. Die lateinische Übersetzung bildete daher bisher die Grundlage aller Untersuchungen. In Codex VI von Nag Hammadi Seite 70,2 bis 74,17 besitzen wir jetzt auch eine koptische Übersetzung, die mit Ausnahme einiger Zeilen auf den oberen Blatträndern von Seite 70–74 gut erhalten ist. Wie ich bereits ausführte, ergibt der Vergleich der Texte miteinander größere Übereinstimmungen des koptischen mit dem griechischen als mit dem lateinischen Text, der an manchen Stellen andere Lesungen bietet[28]. Da der koptische Text dem griechischen Originaltext nähersteht, wird man in Zukunft vom koptischen ausgehen müssen.

Der Text ist in sich einheitlich. Es handelt sich um eine Rede, die an verschiedene Personen gerichtet ist, in erster Linie an Asclepius, der viermal[29] angesprochen wird, darunter einmal zusammen mit Thot und Ammun[30]. Sie wendet sich ferner an Ägypten[31], an den Ägypter[32] und an den Nil[33]. Im lateinischen Text hingegen fehlt die Anrede an den Ägypter, und der Name des Asclepius wird nur dreimal[34] genannt. Es werden zwar mehrfach mehrere Personen[35], aber ohne Namensnennung, angesprochen, auch nicht

[25] Schon BOUSSET (GGA 1914, 750 u. A. 3) wies darauf hin, daß z. B. der Asclepius ein „Konglomerat einer ganzen Reihe selbständiger Traktate, die sich oft leicht ablösen lassen" sei .

[26] Asclepius § 24–26 = NOCK-FESTUGIÈRE, aO. II 326–331; vgl. NOCK-FESTUGIÈRE, aO. II 288 ff.

[27] Lactantius, Div. Inst. 7,18,3; vgl. NOCK-FESTUGIÈRE, aO. II 330 App.

[28] Vgl. A. 24.

[29] VI 70,3–4; 71,26; 72,30; 73,23–4.

[30] VI 72, 30–1.

[31] VI 70,36.

[32] VI 71, 6–7.

[33] VI 71,17: Ω ΠΙΕΡΟ „o Fluß".

[34] Asclepius § 24.25.26; vgl. NOCK-FESTUGIÈRE, aO. II 326,16; 328, 10; 330,1.

[35] Asclepius § 24: vos ignorare fas non est; vgl. NOCK-FESTUGIÈRE, aO. II 327,1; § 25: sed mihi credite; vgl. NOCK-FESTUGIÈRE, aO. II 329,9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000107

an der Stelle[36], an der im Koptischen neben Asclepius noch Thot und Ammun genannt werden. Der Name des Sprechenden bleibt ungenannt. Nach dem Textzusammenhang müßte es Hermes Trismegistos sein. Nun ist aber für den Ägypter Thot gleich Hermes Trismegistos[37]. Wenn also Hermes mit Thot spricht, führt er ein Selbstgespräch[38]. Im lateinischen Text wurde der mögliche Anstoß dadurch beseitigt, daß alle Personennamen außer Asclepius unterdrückt wurden. Auch die Einbettung dieser Apokalypse in ein Gespräch zwischen Hermes und Asclepius wird sekundär sein.

Das zeigt auch der Inhalt. Es ist schon mehrfach darauf verwiesen worden, daß die Apokalypse schlecht mit der voranstehenden Erörterung über die Statuen verbunden worden ist[39]. Wir sind daher berechtigt, die Apokalypse als eine selbständige literarische Einheit zu betrachten.

Bei der Betrachtung des Inhalts ergibt sich für einen Ägyptologen eine Reihe von Übereinstimmungen mit ägyptischen Vorstellungen, auf die in neuerer Zeit meines Wissens zuerst J. DORESSE[40] hingewiesen hat, ohne allerdings die Parallelen im einzelnen anzuführen. DERCHAIN hat dann in seinem Aufsatz[41] auf vier Aussagen in der Apokalypse verwiesen, die ägyptische Parallelen haben:

1. daß Ägypten das Abbild des Himmels sei,
2. die Bedeutung der Riten und die sich daraus ergebenden Folgen, wenn die Riten nicht mehr durchgeführt werden,
3. die Beziehungen zwischen der Beachtung eines moralischen Gesetzes und dem kosmischen Gleichgewicht, und
4. die Beschreibung des Weltendes, die sich ähnlich im Papyrus Salt 825[42] wiederfindet.

Ich meine, wir können noch weitere Ausführungen dieser Apokalypse als ägyptische Topoi erweisen, nämlich z. B. die Aussage, daß die Götter Ägypten

[36] Asclepius § 25: secundum quod vobis exposui; vgl. NOCK-FESTUGIÈRE, aO. II 329,8.

[37] P. BOYLAN, *Thot, the Hermes of Egypt*, Oxford 1922; H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 805 ff.

[38] In den hermetischen Schriften ist aber Thot nicht ohne weiteres mit Hermes Trismegistos identisch, sondern Thot ist oft der Sohn des Hermes Trismegistos und empfängt von seinem Vater geheime Offenbarungen; vgl. REITZENSTEIN, *Poimandres* 117 ff.; BONNET, *Reallexikon* 812, NILSSON, aO. II 598 A. 2.

[39] KROLL, aO. 166: „Im Asclepius ist nämlich mit schlechter Anknüpfung an die Lehre von den beseelten Bildsäulen eine höchst interessante Weissagung über den Untergang der Welt eingelegt . . ."

[40] J. DORESSE, *Apocalypses égyptiennes* in: La Table Ronde Nr. 110, Febr. 1957, 26–47, bes. 33 ff.; J. DORESSE, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London 1960, 247 u. A. 161; J. DORESSSE, *Des hiéroglyphes à la croix ce que le passé pharaonique a légué au christianisme*, Istanbul 1960, 9 u. A. 19; vgl. auch die in A. 59 genannten Arbeiten von L. KOENEN.

[41] PH. DERCHAIN, RHR 161, 190.

[42] Vgl. A. 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000108

verlassen. Auch in der Restaurationsstele Tutanchamuns[43] heißt es ja: „Die Götter haben dem Lande den Rücken gekehrt"[44], und in der griechischen Tefnutlegende[45] hat Tefnut Ägypten verlassen. Auch in der Bezeichnung des Nils als Fluß ohne Namensnennung, koptisch ⲓⲉⲣⲟ, lateinisch flumen, schimmert ägyptischer Sprachgebrauch durch[46]. Der Topos, daß der Nil mehr Blut als Wasser führt, findet sich schon in der Literatur der ersten Zwischenzeit. In den „Mahnworten eines ägyptischen Weisen" lesen wir: „Der Fluß ist voll Blut."[47]

In der nur bruchstückhaft erhaltenen Auseinandersetzungsliteratur dieser Zeit[48] finden wir auch den Topos, daß man mehr über den noch Lebenden als den Toten weint. Neben den „Mahnworten"[49] sind die „Prophezeiungen des Neferti"[50] zu nennen, wo es heißt: „Man weint nicht mehr wegen des Sterbens."[51]

[43] P. Lacau, *Steles du Nouvel Empire*, Catalogue Génerale 34 183, Kairo 1926; W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Heft 22, Berlin 1958, 775 = 2025 ff.

[44] Helck, aO. 2027,12: nṯr.w mkḫ3.śn t3 pn; so übersetzt von E. Otto, *Altägyptischer Polytheismus* in: Saeculum 14, 1963, 278. W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Übersetzung zu den Heften 17–22, Berlin 1961, 366 übersetzte: „die Götter vernachlässigten dieses Land"; mkḫ3 (WB II 163) bedeutet „den Hinterkopf zuwenden", vgl. auch Belegstellen II 241. In der sog. Israelstele des Merenptah hat sich Re nach den Siegen des Merenptah wieder nach Ägypten zurückgewendet; vgl. Otto, aO. 278 A. 73.

[45] W. Spiegelberg, *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge nach dem Leidener demotischen Papyrus I*, 384, Straßburg 1917; H. Junker, *Die Onurislegende* = Denkschr. d. Wiener Akad. 59, 1917, 162 ff.; R. Reitzenstein, *Die griechische Tefnutlegende* = Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl. Jahrg. 1923, 2, 6: „Voraussetzung für das Verständnis ist, daß der Sonnengott Phrê mit seiner Tochter Tefnut in Streit gekommen war und diese sich erbittert aus ihrer Heimat Ägypten in die äthiopische Wüste zurückgezogen hatte, wo sie in Katzengestalt weilt."

[46] Der Ägypter bezeichnet den Nil als „Fluß" ỉtrw; vgl. WB I 146.

[47] Admonitions 2,10; A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923, 133; W. Wolf, *Kulturgeschichte des alten Ägypten*, Stuttgart 1962, 194; R. O. Faulkner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* in: JEA 51, 1965, 54.

[48] Otto, aO. 276: „Die Literatur, in der sich dieses Denken niederschlug, muß seinerzeit reich und vielfältig gewesen sein. Wir besitzen davon kaum ein Originalwerk, sondern fast nur Auszüge und zitatähnliche Wiederverwendungen in anderen Literaturgattungen"; E. Otto, *Der Vorwurf an Gott, Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur*, Hildesheim 1951; vgl. auch S. Herrmann, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, Berlin 1957 = Deutsche Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Inst. f. Orientforschung, Nr. 33.

[49] Erman, aO. 136: „Es ist doch so: Groß und klein sagt: ich wünschte, ich wäre tot, die kleinen Kinder sagen: hätte er mich doch nicht ins Leben gerufen" (vgl. Faulkner, aO. 55).

[50] Dieser Text stammt aus der 12. Dynastie, vgl. z. B. H. Brunner, *Grundzüge einer altägyptischen Literatur*, Darmstadt 1966, 53: G. Posener, *Littérature et politique dans l'Egypte de la XIIe dynastie*, Paris 1956, 21 ff.; 145 ff.

[51] Erman aO. 155.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000109

Die genannten Schriften der Auseinandersetzungsliteratur sind voll von Aussagen über die Umwertung aller Werte, die sich in der ersten Zwischenzeit vollzog[52]. Auch der Gedanke, daß schließlich die Wiederherstellung des früheren Zustandes erfolgen wird, ist in Ägypten bekannt. Im Zwiegespräch zwischen Osiris und Atum[53] will Atum, wenn auch durch eine Weltkatastrophe, den Anfangszustand wiederherstellen[54]. Die Wiederherstellung des früheren Zustandes soll auch in den „Prophezeiungen des Neferti" erfolgen[55]. Dort allerdings nicht durch einen Gott, sondern durch den Gottkönig. Dieser Gedanke der Apokatastasis gehört auch zum festen Bestand der Königsideologie[56]: jeder König stellt ja bekanntlich in seiner Rolle als Schöpfergott die Urzeit wieder her. Nach dem Ende des einheimischen Königtums lebte diese Rolle des Königs in der Apokalyptik weiter, auf einen Gott übertragen.

Die genannten ägyptischen Vorstellungen, die wir vor allem in den erhaltenen Resten des Schrifttums der ersten Zwischenzeit fanden, lebten fort bis in die ptolemäische Zeit. Sie begegnen uns teilweise in der Prophezeiung eines Lammes[57], in der sogenannten demotischen Chronik[58] und im

[52] WOLF, aO. 195; vgl. *Mahnworte* (ERMAN, aO. 133 f.), *Lebensmüder* (ERMAN, aO. 127 ff.), *Neferti* (ERMAN, aO. 155 f.).

[53] Totenbuch Kapitel 175, übersetzt von H. KEES, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Heft 10, Tübingen 1928, 27 f.; vgl. dazu G. LANCZKOWSKI, *Das Gespräch zwischen Atum und Osiris* in: ZRGG 5, 1953, 222–231; WOLF, aO. 203 ff.; S. MORENZ, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, 177 f.

[54] In diesem Zusammenhang spielt die zeitliche Ansetzung dieser Aussage, ob noch zum ursprünglichen Textbestand gehörend oder ein späterer Zusatz, keine Rolle, vgl. WOLF, aO. 204.

[55] ERMAN, aO. 156 f.

[56] E. HORNUNG, *Chaotische Bereiche in der geordneten Welt* in: ZÄS 81, 1956, 28 ff.; E. HORNUNG, *Zur geschichtlichen Rolle des Königs in der 18. Dynastie* in: MDIK 15, 1957, 120 ff.; 128 f.; E. HORNUNG, *Geschichte als Fest*, Libelli 246, Darmstadt 1966, 26 ff.; G. POSENER, *De la divinité du Pharaon*, Paris 1960 = Cahiers de la Société Asiatique, bes. 56 f.; E. OTTO, *Die Religion der alten Ägypter* (= HO 8,1), Leiden 1964, 25 ff.; PH. DERCHAIN, *Le role du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique* in: Le Pouvoir et le Sacré, Brüssel, 61–73; DERCHAIN, *Papyrus Salt* 24; Morenz, aO. 177.

[57] J. KRALL, *Vom König Bokchoris*. Festgaben zu Ehren Max Büdingers, Innsbruck 1893, 1 ff.; A. v. GALL, Βασιλεία τοῦ θεοῦ, Heidelberg 1926, 65 ff.; J. M. A. JANSSEN, *Over Farao Bocchoris*, Varia Historica aangeboden aan Prof. Dr. A. W. Byvanck, 1954, 17 ff.; L. KÁKOSY, *Prophecies of Ram Gods* in: Acta Orient. Hung. XIX, 1966, 344; L. KOENEN, *Die Prophezeiungen des „Töpfers"* in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 2, 1968, 189 u. A. 22.

[58] W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte demotische Chronik des P. 215 der Bibl. Nat. zu Paris* = Demotische Studien H. 7, Leipzig 1914; E. MEYER, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, Sitzungsber. d. Preuss. Akad. 1915; A. v. GALL, aO. 77 ff.; E. OTTO, *Handbuch der Orientalistik I*, 2, Leiden 1952, 118 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000110

Töpferorakel[59], das nachweislich in der Apokalypse des Asclepius zitiert wird[60]. Auch bei Josephus[61], Herodot[62] und Lactanz[63] findet sich diese Gattung noch.

Trotz aller ägyptischen Parallelen lesen wir in der Apokalypse noch eine Reihe von Aussagen, die wohl kaum als ägyptisch erwiesen werden können, etwa die Ausführungen über die schlechten Engel, die Widernatürliches lehren und die Menschen zum Bösen verleiten und in Kriege stürzen[64]. Andere ägyptische Vorstellungen werden umgedeutet. So wird etwa die Aussage in den „Mahnworten": „Der Wissende sagt ‚ja', der Dumme sagt ‚nein', dem, der es nicht weiß, scheint es schön"[65] in der Apokalypse umgewandelt in: der Fromme wird als verrückt betrachtet, der Gottlose wird als Weiser geehrt[66].

Die von Kroll[67] in seinem genannten Buch vorgenommene Herleitung der Topoi aus der griechischen Philosophie, der jüdischen Apokalyptik, den sybillinischen Orakeln, dem Alten und Neuen Testament und Philon halte ich für überholt, weil die ägyptischen Parallelen älter sind und näher liegen. Kroll[68] selbst schloß auch ägyptische Einflüsse nicht aus, auf die ihn Reitzenstein aufmerksam gemacht hatte. Er konnte sie aber nicht stärker heranziehen, weil das ägyptische Material am Anfang dieses Jahrhunderts noch nicht so gut zugänglich war.

Wir müssen noch auf die von J. Bernays[69] aufgestellte Interpretation des Textes als Anspielung auf akute Zeitverhältnisse eingehen, zumal sie von

[59] L. Koenen, *Die Prophezeiungen eines Töpfers*. Von der Welterneuerungspolitik zur Apokalypse in: X. Internationaler Kongreß für Religionsgeschichte 11.–17. Sept. 1960 in Marburg, Marburg 1961, 103 f.; Koenen, *Die Prophezeiungen des „Töpfers"* in: ZPE 2, 1968, 178 ff. (mit Lit.); A. v. Gall, aO. 69 ff.

[60] Die Rückkehr der Götterbilder (P 2,34 – Koenen, ZPE 2, 206 und P 3,58 – Koenen, ZPE 2, 207) wird auch im Asclepius § 27, besonders deutlich in der koptischen Übersetzung („die Herren der Erde werden sich aber zurückwenden": VI 75,26 f.), verheißen (Hinweis L. Koenen).

[61] Josephus, *Contra Apionen* I, 26 §§ 232–236 (Ed. B. Niese), A. v. Gall, aO. 75 f.

[62] Herodot II 133, A. v. Gall, aO. 80.

[63] Lactantius, *Div. institutiones* 7, 18, 4.

[64] Asclepius § 25 (Nock-Festugière, aO. II 329, 14 ff. = VI 73,5 – 12).

[65] Erman, aO. 139; vgl. auch Faulkner, aO. 56 f.

[66] Asclepius § 25 (Nock-Festugière, aO. II 329, 3 ff. = VI 72, 20–23).

[67] Kroll, aO. IX u. 166 ff.

[68] Kroll, aO. 169 u. A. 1.

[69] J. Bernays, *Über den unter Apuleius' Werken stehenden hermetischen Dialog Asclepius* in: Gesammelte Abhandlungen I, Berlin 1885, 327 ff.; ebenso E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung III*, 2 [4]Leipzig 1902, 244,2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000111

C. SCHMIDT[70] und A. L. SCHMITZ[71] sowie von J. GEFFCKEN[72] und A. ERMAN[73] vertreten wurde. Nach dieser Ansicht soll der Verfasser der Schrift in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts das Aussterben der ägyptischen Religion betrauert und die Heraufkunft des Christentums angezeigt haben. BERNAYS[74] mußte aber zwei Textstellen[75] als spätere Interpolationen erklären, weil sie seiner These widersprechen und historisch erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts möglich sind: die Schließung der Tempel, Einstellung der Opfer und Androhung der Todesstrafe für Zuwiderhandelnde, die im Codex Theodosianus und im Codex Justinianus[76] verfügt wurden.

Gegen diese These hatte schon KROLL[77] eingewendet, daß die hermetischen Schriften keinerlei Bekanntschaft mit dem Christentum zeigen, auch nicht in der Polemik. Ebenso fehlen erst recht Hinweise vom Siege des Christentums über das Heidentum. Auch der neugefundene koptische Text beweist die Unhaltbarkeit dieser These. Die am Anfang bis Mitte des 4. Jahrhunderts geschriebene Handschrift[78] enthält nämlich schon die beiden Textstellen[79], die BERNAYS als Interpolationen der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts erklären mußte. Außerdem weicht an beiden Stellen der koptische Text vom lateinischen ab. Während der lateinische Text von der Todesgefahr für den, der sich der Religion des Geistes hingibt, spricht[80], droht nach dem koptischen nur die Gefahr für die Seele[81].

Zusammenfassend können wir sagen: die sogenannte kleine Apokalypse im Asclepius ist eine ursprünglich selbständige Schrift, die in das hermetische Schrifttum eingearbeitet wurde. Dafür spricht auch das Vorkommen von

[70] C. SCHMIDT, *Ein altchristliches Mumienetikett nebst Bemerkungen über das Begräbniswesen der Kopten* in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 32, 1894, 52 u A. 3.

[71] A. L. SCHMITZ, *Das Totenwesen der Kopten*. Kritische Übersicht über die literarischen und monumentalen Quellen in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 65, 1930, 1 u. A. 3.

[72] J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929, Neudruck Darmstadt 1963, 158: vgl. jetzt auch E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen 1961, 56.

[73] A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter*. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden, Berlin und Leipzig 1934, 440.

[74] BERNAYS, aO. 330 ff.

[75] Asclepius § 24 (= NOCK-FESTUGIÈRE, aO. II 327, 7–11) und § 25 (= NOCK-FESTUGIÈRE, aO. II 329, 9–11).

[76] Codex Theodos. XVI 10,4 = Codex Justinian. I 11,1, vgl. BERNAYS, aO. 339.

[77] KROLL, aO. 169.

[78] M. KRAUSE, *Bibliotheca Orientalis* 23, 1966, 287; zu frühe Ansetzung in die Mitte des 3. Jh.s bei NILSSON, aO. II 83 A. 2.

[79] VI 70,23–29 und 72,34–37.

[80] Asclepius § 25 (= NOCK-FESTUGIÈRE, aO. II 329,9–11).

[81] VI 72, 34–37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000112

Thot und Ammun im koptischen Text neben Asclepius[82], während in der lateinischen Version der Text durch die Unterdrückung der Namen geglättet worden ist[83]. Die koptische Übersetzung steht der griechischen Originalschrift sehr nahe, während die lateinische von Text-Überarbeitungen zeugt. Der Text steht inhaltlich im Zusammenhang mit der Auseinandersetzungsliteratur der ersten Zwischenzeit und den späteren sogenannten Prophezeiungen bis hin zum Töpferorakel. Die in ihm enthaltenen Topoi stammen aus der ägyptischen Kultur. Sie haben auch auf die jüdische und christliche Apokalyptik eingewirkt[84]. Diese, ihrer Herkunft nach ägyptischen Gedanken, wurden bei ihrer Verwendung in einer hermetischen Schrift teilweise umgeformt.

Es ist damit zu rechnen, daß außer dem schon bekannten ägyptischen Material in der Hermetik noch weiteres als ägyptisch nachgewiesen werden kann.

[82] VI 72,30 f.; vgl. auch oben.

[83] Asclepius § 25 (= Nock-Festugière, aO. II 329,8: quod *vobis* exposui; vgl. auch A. 36.

[84] C. C. Mc. Cown, *Hebrew and Egyptian Apocalyptic Literature* in: HThR 18, 1925, 387–411; H. Gressmann, *Der Messias*, FRLANT NF 26, 1926, 417–45; H.-D. Betz, *Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik* in: ZThK 63, 1966, 391–409; H. H. Rowley, *Apokalyptik*, Einsiedeln ³1965.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000113

ZUM BESCHRIFTUNGSSYSTEM BEI RELIGIÖSEN TEXTEN

Von H. Altenmüller, Hamburg

Die Papyrushandschriften religiösen Inhalts unterscheiden sich von den Textaufzeichnungen der Profanliteratur nicht nur durch ihren Inhalt, sondern auch seit alter Zeit durch die Art ihrer Niederschrift. Als charakteristische Merkmale für die Niederschrift eines weltlichen Literaturwerkes können folgende Kennzeichen herausgestellt werden:

1. Die literarischen Texte weltlichen Inhalts sind gewöhnlich auf Papyrusrollen mit dem Seitenformat der normierten halben Blatthöhe von 16 cm Höhe aufgezeichnet. Nur gelegentlich weisen die Rollen die volle Höhe von 32 cm oder die Viertelhöhe von 8 cm auf[1].

2. Sie sind bis zum Ende des Mittleren Reiches vorwiegend in vertikalen Zeilen geschrieben. Doch erscheint bereits während des Mittleren Reiches die Schreibweise in Horizontalzeilen, die dann zu Beginn des Neuen Reiches zur Regel wird[2].

3. Hilfslinien für die Beschriftung werden nicht gezogen. Niemals wird der obere und untere Rand des Schriftfeldes durch einen waagerechten Strich gekennzeichnet. Als einzige Hilfslinien sind bei einigen horizontal geschriebenen Texten waagerechte Zeilenlinien nachzuweisen, die in Abständen von 2,5 bis 5,5 cm stehen[3].

4. Die Texte sind stets in der zeitgenössischen hieratischen Schrift geschrieben. Die Beschriftungsrichtung entspricht der Leserichtung von rechts nach links.

Den Texten der Profanliteratur gegenüber bilden die Papyri religiösen Inhalts eine besondere Handschriftengruppe. Nur in Äußerlichkeiten stimmen beide Gruppen überein. So wird z. B. sowohl für die Niederschrift von Texten religiösen wie weltlichen Inhalts das Buchformat der Papyrusrolle von 16 cm Blatthöhe bevorzugt[4]. Ebenso wird bei religiösen wie bei den älteren profanen Literaturwerken die Beschriftung der Papyrusrolle

[1] G. Möller, *Hieratische Paläographie* I (1909), 6 f.

[2] Ders., a. a. O. 7 f.

[3] Ders., a. a. O. 7.

[4] Seltener sind die Formate von etwa 30 cm Blatthöhe, die beim Dramatischen Ramesseumpapyrus (K. Sethe, *Dramatische Texte* 86) und bei einigen Exemplaren des Totenbuches (E. A. W. Budge, *The Book of the Dead* [1898], LVIII f.) belegt sind, als auch die von 8–11 cm (vgl. A. H. Gardiner, JEA 41 (1955), 9 f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000114

stets in senkrechten Zeilen vorgenommen. In allem übrigen aber weisen beide Handschriftengruppen erhebliche Unterschiede zueinander auf. Sie betreffen vor allem die interne Gliederung der Texte. Als wichtigste Merkmale für die religiösen Papyrusniederschriften können daher folgende Kriterien angeführt werden:[5]

1. Das Schriftfeld, in das die Texte eingetragen sind, ist durch Hilfslinien mehrfach gegliedert. Waagerechte Striche grenzen es gegen den oberen und unteren Rand des Papyrus ab. Das Schriftfeld selbst besteht aus zwei übereinander liegenden Streifen. Der untere Schriftfeldstreifen nimmt dabei fast die Gesamthöhe des Papyrus ein. Er ist der Hauptteil des Papyrus. In ihn sind zwischen eine Vielzahl von senkrechten Zeilen die religiösen Texte eingetragen. Der obere Schriftfeldstreifen dagegen ist schmal. Er ist meistens unbeschriftet belassen. Gelegentlich befindet sich in ihm eine waagerechte Zeile mit der Überschrift zu dem im unteren Schriftfeld aufgezeichneten Text.

2. Die in das Schriftfeld eingetragenen Texte werden nicht in der zeitgenössischen hieratischen Kanzleischrift geschrieben, sondern in den Kursivhieroglyphen der archaischen Zeit. Die Zeichen dieser Schrift blicken nach rechts und sind von rechts nach links zu lesen. Sie sind in Gruppen oder als Einzelzeichen ohne Ligaturen senkrecht übereinander gestellt.

3. Obwohl die in den Vertikalzeilen niedergeschriebenen Zeichengruppen von rechts nach links gelesen werden, verläuft die Anordnung der Vertikalzeilen selbst im Gegensinn dazu – von links nach rechts. Für die religiösen Texte auf Papyrus bedeutet dies, daß die einzelnen Vertikalzeilen nicht, wie nach der Zeichenstellung zu erwarten wäre, von rechts nach links, sondern umgekehrt von links nach rechts zu lesen sind.

Der entscheidende Unterschied zwischen den Handschriften mit einer Aufzeichnung von profanen und religiösen Literaturwerken beruht demnach in der Leserichtung der Texte. Die Werke der weltlichen Literatur werden von rechts nach links, die Werke der religiösen Literatur aber von links nach rechts gelesen.

Wenn für das Beschriftungsverfahren der profanen und religiösen Literaturwerke die gleichen formalen Voraussetzungen gelten und angenommen wird, daß der altägyptische Schreiber stets am Anfang des jeweiligen Literaturwerkes mit der Abschrift des Textes begann, darf geschlossen werden,

[5] Als Beispiele für eine ältere Gruppe von religiösen Texthandschriften können vor allem die im Ramesseum gefundenen Papyri dienen. Ein Überblick über diese Papyri gibt A. H. Gardiner, *The Ramesseum Papyri* (1955), 7 ff. In Frage kommen folgende Papyri: Pap. Ram. B (= Dramatischer Ramesseumpapyrus); Pap. Ram. E; Pap. Ram. VI; Pap. Ram. VII. Zu diesen Papyri hinzu kommen einige Handschriften des Totenbuchs (vgl. E. Naville, *Das ägyptische Todtenbuch der 18. bis 20. Dynastie*. Einleitung [1886], 33–46).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000115

daß er mit der Abschrift eines weltlichen Literaturwerkes am rechten Ende der Papyrusrolle, mit der Abschrift eines religiösen Literaturwerkes aber am entgegengesetzten, linken Ende der Rolle begonnen hat.

Ähnliche Überlegungen können auch für den altägyptischen Leser angestellt werden. Wenn nämlich angenommen wird, daß er mit der Lektüre jeweils am Anfang einer Textniederschrift begonnen hat, muß die Papyrusrolle bei der Lektüre eines Textes der weltlichen Literatur am rechten Ende, bei der Lektüre eines Textes der religiösen Literatur aber am linken Ende aufgezogen worden sein.

In dieser Gegensätzlichkeit aber liegt ein Problem. Es stellt sich nämlich die Frage, ob die eben genannten Folgerungen, die sich aus unserer modernen Betrachtungsweise ergeben, überhaupt die Tatsachen treffen. Ist das Beschriftungssystem bei Texten religiösen Inhalts wirklich so grundverschieden von dem der Texte profanen Inhalts?

Der alte Beschriftungsvorgang kann bei Papyrushandschriften religiösen Inhalts durch Beobachtungen am niedergeschriebenen Text ermittelt werden. Dabei stellt sich heraus, daß bis in die Zeit des ausgehenden Mittleren Reiches alle Texte religiösen Inhalts im Gegensinn zur Leserichtung kopiert worden sind. Die Beschriftung des Papyrus in senkrechten Zeilen erfolgte stets rückläufig von rechts nach links. Das heißt: Der Text wurde vom Ende zum Anfang hin niedergeschrieben. Folgende Indizien führen zu diesem Ergebnis:[6]

1. In der unteren Hälfte der senkrechten Zeilen ist bei religiösen Texten häufig aus Raummangel ein Zusammenschieben, bzw. aus Raumüberfluß ein Auseinanderziehen der Schriftzeichen zu beobachten[7]. Raummangel oder Raumüberfluß treten in einer senkrechten Zeile aber nur dann auf, wenn ein Randausgleich durch Wortübertrag von einer Zeile auf die andere nicht möglich ist. Dieser Fall ist dann gegeben, wenn der bei der Lektüre nachfolgende Text zeitlich vor dem vorhergehenden aufgezeichnet worden ist, und die Beschriftung nicht in der Leserichtung, sondern im Gegensinn zur Leserichtung, d. h. rückläufig erfolgt ist.

2. Wenn äußerster Raummangel am Ende einer Zeile herrscht und auch ein Zusammenschieben der Zeichen den Raummangel nicht wesentlich beheben kann, wird bei normalläufiger Beschriftung das letzte Wort der

[6] Wichtige Kriterien für die Ermittlung der rückläufigen Beschriftungsweise bei Papyri religiösen Inhatrs hat bereits K. Sethe, *Dramatische Texte* (1928), 86 f. gegeben. Da auch Steininschriften, die von Papyrusvorlagen abgeschrieben worden sind, ähnliche Kriterien aufweisen, ist es gestattet, die Untersuchung auf solche Inschriften auszudehnen. In Frage kommen vor allem die Pyramideninschriften.

[7] Z. B. Pap. Ram. VI, Z. 41/43. Vgl. K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte* IV (1922), 9 § 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000116

Zeile gebrochen. Dieser Fall tritt bei religiösen Texten aber grundsätzlich niemals auf. Bei äußerstem Raummangel wird stets eine andere Möglichkeit gewählt. Sie besteht darin, daß eine größere Wortgruppe am Ende der Zeile durch Ideogramme oder mehrkonsonantische Phonogramme orthographisch verkürzt wird[8]. Auch diese Beschriftungsmethode deutet auf eine rückläufige Einrichtung der Texte hin.

3. Religiöse Texte, die in mehreren Exemplaren bezeugt sind, weisen in den einzelnen Parallelversionen gelegentlich eine identische Zeilengliederung auf[9]. Dieser Befund läßt nach dem bisher Gesagten ebenfalls auf eine rückläufige Einrichtung der Texte schließen. Dem Dilemma des Raummangels bzw. des Raumüberflusses am Ende der Zeile, das fast immer auf falsche Raumeinteilung zurückzuführen ist, kann nämlich am besten dadurch begegnet werden, daß beim Kopieren der Vorlage der gesamte Textbestand einer Zeile in Anordnung und Gliederung genau übernommen wird.

4. Es gibt Abschriften von religiösen Texten, die aus einem sinnlosen Durcheinander von verschiedenen Satzteilen bestehen[10]. Wenn der korrekte Text zu einer solchen, in Unordnung geratenen Abschrift in einem Variantenexemplar erhalten ist, kann die alte Vorlage rekonstruiert werden. Dabei stellt sich meistens heraus, daß die Vertikalzeilen der Vorlage nicht das gleiche Textvolumen wie die Vertikalzeilen der Abschrift besitzen. Fast immer ist als Fehlerquelle für das Durcheinander zu ermitteln, daß der Schreiber den religiösen Text wie einen profanen Text aus der Vorlage von rechts nach links kopiert hat, ohne zu bedenken, daß bei der Beschriftungsrichtung von rechts nach links der Text vom Ende her abgeschrieben wird und daher zur Vermeidung eines Durcheinanders jede einzelne Zeile der Vorlage als Ganzheit in die neue Zeile der Abschrift gesetzt werden müßte.

Nachdem mit einiger Sicherheit die Beschriftungsrichtung der religiösen Texte festgestellt worden ist, stellt sich um so dringlicher die Frage nach der Handhabung der Papyrusrolle durch den Leser. An welchem Ende rollte der Vorlesepriester die Papyrusrolle auf, wenn er mit dem Vortrag der darin aufgezeichneten Texte begann?

[8] Z. B. Pap. Ram. VII, Z. 22. Vgl. K. Sethe, a. a. O. 9 § 98.

[9] Vgl. die Niederschrift des Opfertextes der 5. Dynastie (H. Kees, ZÄS 57 [1922], 92–120) in den Exemplaren aus Deir el Bahari und aus den spätzeitlichen Gräbern des Ibj und Pabesa, in denen die Zeileneinteilung genau übereinstimmt, mit dem Exemplar aus dem Grab des Puimre, das bei der rückläufigen Abschrift an zwei Stellen (Abschnitt 9 und 26/27) wegen Raummangel gekürzt worden ist.

[10] Dieses Phänomen hat bei Papyrushandschriften zuerst E. Naville (*Das ägyptische Todtenbuch*. Einleitung [1886], 41–45) entdeckt. Die ältesten Beispiele für ein Durcheinander der Abschrift sind aber bereits in den Pyramideninschriften des Alten Reiches zu beobachten, und zwar bei Udjebten Z. 233–238 und bei Ibj Z. 523–534 und Z. 578–586.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000117

An dem Erhaltungszustand der Papyri kann abgelesen werden, in welcher Weise eine beschriftete Papyrusrolle aufbewahrt worden ist. Als Faustregel darf gelten, daß das schlecht erhaltene Ende der Handschrift ursprünglich das Deckblatt bildete, und das besser erhaltene Ende der Handschrift einst geschützt in der Mitte der Papyrusrolle lag.

Die profanen Literaturwerke sind in der Regel so gerollt, daß das erste Blatt des Papyrus am rechten äußeren Ende auf der Rolle oben auf liegt[11]. Der Leser braucht nur am rechten Ende der Rolle zu ziehen und kann sofort mit der Lektüre des Textes beginnen.

Ähnlich wie die Handschriften der profanen Literatur sind auch die Papyri religiösen Inhalts gerollt[12]. Auch bei ihnen liegt das Deckblatt am äußeren rechten Ende der Papyrusrolle. Im Gegensatz zu den Handschriften der profanen Literatur jedoch trifft der Leser, der an dieser Stelle die Handschrift aufzurollen beginnt, nicht auf den Anfang, sondern auf das Ende des religiösen Textes. Um zu dem vermuteten Beginn des Textes zu gelangen, müßte er daher die gesamte Papyrushandschrift bis zur Mitte hin aufrollen. Diese umständliche Handhabung der Schriftrolle vor dem Gebrauch ist aber sehr unwahrscheinlich, vor allem da eine Handschrift mit religiösen Texten eine Länge von mehreren Metern erreichen kann. Aus praktischen Erwägungen heraus ist daher zu vermuten, daß der Beginn der religiösen Texte irgendwo am rechten Ende der Handschrift liegt.

Wenn die Niederschrift der religiösen Texte unter dem neuen Gesichtspunkt des eventuellen Rechtsanfangs noch einmal untersucht wird, fällt auf, daß die religiösen Texthandschriften auf der ganzen Länge des Papyrus nicht durchgehend, sondern in Abschnitten von rechts nach links rückläufig beschriftet worden sind.

Die abschnittsweise Beschriftung des Papyrus ist besonders deutlich am Dramatischen Ramesseumpapyrus zu erkennen, der ein Krönungsspiel des Mittleren Reiches zu Ehren Sesostris I. enthält[13]. Dieser Papyrus besteht – paläographisch gesehen – aus einem breiten Schriftfeld und einem darunter liegenden Bildfeldstreifen. Die senkrechten Zeilen des Schriftfeldes reichen gewöhnlich nur bis zur oberen Randlinie des Bildfeldes. Doch werden hin und wieder einige dieser Zeilenlinien bis zur unteren Randbegrenzung des Papyrus verlängert. In unregelmäßigen Abständen teilen sie das Schrift- und Bildfeld in Abschnitte von ungleicher Länge auf.

Die durch Verlängerung der einzelnen Zeilenlinien entstandenen Abschnit-

[11] Daher ist bei den profanen Literaturwerken meistens der Anfang und nicht das Ende zerstört.

[12] Bei den religiösen Texthandschriften des Mittleren Reiches aus dem Ramesseum ist die alte Rollung am Erhaltungszustand der Papyri eindeutig festzustellen (zum Dramatischen Ramesseumpapyrus vgl. JEOL 19 [1967], 426).

[13] K. Sethe, *Dramatische Texte* (1928), 83 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000118

te weisen große Selbständigkeit auf. Jeder einzelne Abschnitt ist für sich rückläufig von rechts nach links beschriftet und ebenso bebildert worden. Das ist daran zu erkennen, daß im Schriftfeld die Texte zu den Ritualhandlungen am linken Ende der einzelnen Abschnitte aus Raummangel oft stark gedrängt erscheinen, und im darunter liegenden Bildfeld die Vignetten zu den im Schriftfeld angegebenen Handlungen an den entsprechenden Stellen aus Raummangel sehr häufig fehlen[14].

Die Selbständigkeit der einzelnen Abschnitte zeigt sich vor allem in der Beschriftung und Bebilderung des Papyrus. Doch scheint die Aufgliederung des Schrift- und Bildfeldes in Einzelabschnitte nicht nur zur Erleichterung der mechanischen Einrichtung des Textes gewählt worden zu sein. Eine andere Zweckbestimmung kann jedenfalls vorgeschlagen werden, wenn die Handschrift des Dramatischen Ramesseumpapyrus bei Zeile 96 einmal genau betrachtet wird. Dort ist nämlich festzustellen, daß der sonst keineswegs pedantische Schreiber einen von ihm gezogenen Trennungsstrich nachträglich getilgt hat[15].

Die Tilgung des Trennungsstriches wäre überflüssig, wenn der Text durchgehend von links nach rechts zu lesen wäre. Von Bedeutung aber ist sie dann, wenn die Abschnitte umgekehrt von rechts nach links aufeinander folgen. Nur wenn diese Abfolge angenommen wird, hätte das Belassen der Trennungslinie auf den Textzusammenhang störende Folgen gehabt. Statt des einen korrekten Textabschnittes wären durch das Belassen des Trennungsstriches zwei neue Abschnitte entstanden, die den zu einem einzigen Abschnitt gehörenden Text geteilt und in eine falsche Abfolge gebracht hätten[16].

Wenn, wie nun vermutet werden darf, die einzelnen Abschnitte in einer Folge von rechts nach links stehen, muß der Hauptanfang des religiösen Textes im ersten Abschnitt des von rechts nach links beschrifteten Papyrus liegen. Da jedoch, wie wir wissen, die Vertikalzeilen innerhalb der einzelnen Abschnitte von links nach rechts zu lesen sind, ist der eigentliche Textbeginn am linken Ende des ersten Textabschnitts zu suchen.

Die Frage der Linksanordnung der einzelnen Textabschnitte wurde bereits an anderer Stelle eingehend behandelt[17]. Die dort für den Ritualpapyrus getroffene Abschnittsanordnung konnte durch die Szenenfolge in dem Variantenexemplar des Rituals aus dem Grab des Cheriuf in Theben bestätigt werden. Sie fand außerdem eine Stütze in der inhaltlichen Analyse der Ritualsprüche, in denen nun nach der Neugruppierung der einzelnen

[14] H. Altenmüller, JEOL 19 (1967), 423 f.
[15] K. Sethe, a. a. O. 255.
[16] Statt des einen Abschnitts mit der Zeilenfolge Z. 87–100 wären zwei Abschnitte entstanden, die in die Folge Z. 97–100; 87–96 gestellt werden müßten.
[17] H. Altenmüller, JEOL 19 (1967), 421 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000119

Abschnitte der dem Ritualgeschehen zugrunde gelegte Mythos folgerichtig abgehandelt wird.

Das System der Abschnittsbeschriftung ist wahrscheinlich auch bei dem von A. H. Gardiner veröffentlichten Papyrus E aus dem Ramesseum zu beobachten[18]. Auch in diesem Papyrus sind Trennungslinien erhalten, die senkrecht durch das Schriftfeld hindurch gezogen sind. Sie teilen die Handschrift in mehrere Beschriftungsabschnitte von ungleicher Länge auf. Rechts von jedem Trennungsstrich befindet sich in einer waagerechten Zeile eine in rot geschriebene Ritualüberschrift. Der am äußeren rechten Ende in der Überschrift gegebene erste Ritualtitel spricht davon, daß an dieser Stelle des Rituals Opfertischträger herangeholt werden[19]. Die Durchführung des Opfers wird in den folgenden Abschnitten des Papyrus erwähnt, die links von diesem Trennungsstreih stehen[20]. Es ist daher anzunehmen, daß auch hier die einzelnen Abschnitte von rechts nach links aufeinander folgen.

Eine analoge Textgliederung besitzt der Ramesseumpapyrus Nr. 6, der die Niederschrift eines Suchoshymnus enthält[21]. Die Handschrift ist in der linken Hälfte des Papyrus durch einen senkrechten Trennungsstrich in zwei ungleich große Abschnitte aufgeteilt. Am Linksanfang des ersten Abschnitts in der rechten Hälfte des Papyrus befindet sich in der horizontalen Zeile über dem Schriftfeld eine Überschrift, die den Titel trägt: *dwꜣ Sbk* – „den Suchos preisen". In der senkrechten Zeile darunter beginnt der eigentliche Hymnus mit einem Anruf an Suchos, den Herrn von Krokodilopolis.

Der Beginn des links davon liegenden Abschnittes, der nach der traditionellen Lesung den Anfang des Hymnus bilden müßte, ist im Vergleich zu dem Textbeginn beim rechts davon liegenden Abschnitt weniger ausführlich gestaltet. Es fehlt die erwartete Überschrift mit dem Titel des Hymnus. Auch führt die erste Zeile ohne Vorbereitung mitten in einen Hymnus hinein, ohne daß der Gott, an den der Hymnus gerichtet ist, einleitend mit Namen angerufen worden wäre.

Aus der Beschriftung der Papyri und aus den kurzen, den Inhalt betreffenden Beobachtungen am Text ergibt sich mit einiger Sicherheit der Rechtsanfang der religiösen Handschriften. Dieser Rechtsanfang wird durch die nachgewiesene Aufbewahrungsart der Texthandschriften bestätigt. Denn erst jetzt läßt sich vernünftig erklären, warum die Papyrushandschriften religiösen wie profanen Inhalts trotz der entgegengesetzten Leserichtung der Texte so aufgerollt sind, daß das rechte Ende der Schriftrolle obenauf

[18] A. H. GARDINER, JEA 41 (1955), 9 ff.
[19] Zeile 95a. vgl. JEA 41 (1955), 15.
[20] Eine Endzeremonie des Opfers bildet das viermalige Herumgehen um die Mastaba und der Aufruf *ḥw kw jnn kw* in Z. 17 f. (vgl. Pyr. 218c, 1786a, 1884).
[21] A. H. GARDINER, Rev. d'Eg. 11 (1957), 43 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000120

liegt: Es hat sich gezeigt, daß bei beiden Textgattungen dort der Anfang der Texte liegt.

Bei den religiösen Handschriften ist jedoch der eigentliche Anfang des Textes nach links eingerückt, da innerhalb der einzelnen Abschnitte die Leserichtung von links nach rechts verläuft. Das bedeutet zugleich, daß im Gegensatz zu den Werken der Profanliteratur die Papyri religiösen Inhalts vor dem Gebrauch bis zum ersten Trennungsstrich hin aufgerollt werden müssen (Abb. 1).

1 2 3 4	5 6 7 8 9	10 11 12	13 14 15 16	17 18 19	alte Zeilenzählung
1 2 3 4	1 2 3 4 5	1 2 3	4 5 6 7	1 2 3	
IV	III		II	I	Abschnittsfolge
16 17 18 19	11 12 13 14 15	4 5 6	7 8 9 10	1 2 3	neue Zeilenzählung
IV	III		II	I	Bildstreifen

Es ist unklar, aus welchem Grund die Ägypter bei der Beschriftung der Papyri zwischen einer religiösen und profanen Textaufzeichnung unterschieden haben. Das altertümliche System der rückläufigen und abschnittsweisen Beschriftung religiöser Handschriften ist so unhandlich, daß eine einleuchtende und wirklich überzeugende Erklärung für es nur schwer gefunden werden kann[22]. Vielleicht sind für diese umständliche Beschriftungsweise die Gegebenheiten des ägyptischen Kultes verantwortlich zu machen. Dort nämlich liegen die größten Vorteile der Abschnittsgliederung der Texte. Durch sie wird das geräuschvolle, andauernde Auseinanderrollen der Papyrushandschrift während der Textrezitation vermieden, da der Papyrus nur wenige Male – und dann gleich ein großes Stück – gerollt werden

[22] Wegen der Altertümlichkeit der rückläufigen Beschriftung des Papyrus besteht die Möglichkeit, daß die abschnittsweise Beschriftung der Rolle ursprünglich auf die rückläufige Beschriftung der etwa 40 cm langen, quergelegten Einzelblätter des Papyrus zurückgeht, die noch nicht zu einer Papyrusrolle zusammengeklebt worden sind. Schwierigkeiten bereitet diese Deutung vor allem deshalb, weil bereits zu Beginn der ägyptischen Geschichte Papyrusblätter zu Rollen zusammengeklebt worden sind (W. B. Emery, *The Tomb of Hemaka* [1938], 14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000121

mußte[23]. Außerdem ist bei der abschnittsweisen Anordnung der Texte stets ein umfassender Textkomplex in der Art einer Partitur überschaubar, so daß der Vorlesepriester, etwa bei der Verlesung eines Rituals, stets den Überblick über eine größere Zahl an Handlungen behält.

Welche Folgen hat die Wiederentdeckung der Abschnittsgliederung für die Bearbeitung und Untersuchung der Texte religiösen Inhalts? Unter den vielen sich ergebenden Fragen soll hier nur eine einzige herausgegriffen werden, und zwar die: Gilt das neue Anordnungsprinzip ausschließlich für religiöse Texte, die in einer Niederschrift auf Papyrus erhalten sind, oder auch für diejenigen Texte, die von Papyrusvorlagen auf Stein oder Holz übertragen worden sind? An einem Beispiel, nämlich am „Denkmal memphitischer Theologie" soll abschließend dieses Problem aufgezeigt werden.

Der Text des sog. „Denkmals memphitischer Theologie" ist am Ende des 8. Jahrhunderts im Auftrag des Königs Schabaka von einer alten Papyrusvorlage, die von Würmern zerfressen war, auf Stein übertragen worden. Das, was König Schabaka von jener alten, beschädigten Handschrift retten ließ, hat später ebenfalls stark gelitten. Der Stein wurde als Mühlstein verwendet, wodurch der darauf geschriebene Text in seinem mittleren Teil fast vollständig zerstört worden ist[24].

Trotzdem ist genügend erhalten, um zu erkennen, daß sich die Einrichtung des Textes auf dem Stein streng an die Papyrusvorlage hielt. Wie bei dieser ist der Text rückläufig aufgezeichnet worden. Dies zeigt sich an der Blickrichtung der Zeichen und an bestimmten epigraphischen Eigentümlichkeiten der Niederschrift, wie etwa an der ungleichmäßigen Verteilung der einzelnen Schriftzeichen am Ende der Zeilen. Besonders instruktiv für die rückläufige Einrichtung des Textes sind dabei die großen, aus Raumüberfluß entstandenen freien Zeilenräume in der linken Hälfte des Steins.

Wie bei den Papyrushandschriften der alten Zeit ist auch beim „Denkmal memphitischer Theologie" eine Anordnung des Textes in Einzelabschnitte zu erkennen. Die einzelnen Abschnitte lassen sich nach den gleichen Regeln bestimmen, die zuvor bei den Papyrushandschriften gegolten haben. Im Vordergrund stehen also auch hier die epigraphischen Kriterien wie Drängung bzw. Dehnung der Zeichen am linken Ende der Abschnitte. Spezielle Probleme für die Abschnittsbestimmung, die hier nicht näher erörtert werden können, ergeben sich im außerepigraphischen Bereich durch den formalen Aufbau des Textes, in dem zwischen Gesprächs- und Erzählungsabschnitten getrennt wird[25].

[23] Vgl. das Bild des rezitierenden Vorlesungspriesters in Malerei und Relief, das den Priester stets mit weit ausgezogener Papyrusrolle zeigt (H. JUNKER, Giza III [1938], 105 Nr. 15).

[24] J. H. BREASTED, ZÄS 39 (1901), 39 ff. Taf. I f.

[25] In einer Neuuntersuchung des „Denkmals memphitischer Theologie", die vorbereitet wird, sollen diese Fragen eingehender behandelt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000122

Bei der traditionellen, durchgehenden Lesung des Textes vom linken zum rechten Ende des Steines werden die im Text erwähnten mythologischen Ereignisse nicht in eine strenge chronologische Abfolge gestellt. Bereits K. Sethe hat auf dieses Phänomen verwiesen. Er schreibt dazu in der Einführung zum dramatischen Text des Schabakasteines:[26] „Er behandelt z. B. den Tod des Osiris nach der Thronbesteigung des Horus, die nach der jedenfalls später herrschenden Form des Mythus erst darauf folgen müßte, und ebenso scheint die Erbauung der Königsburg von Memphis erst nach ihrer Erwähnung vom Ende des Osiris berichtet worden zu sein. Auch die Friedensstiftung der Isis zwischen Horus und Seth . . . dürfte etwas post festum gekommen sein."

Bei einer Neuordnung der Abschnitte nach den für die religiösen Papyri aufgestellten Regeln würde aber gerade das mythologische Geschehen in die erwartete chronologische Folge gebracht werden können. Dadurch erhielte der Text eine einheitliche und sinnvolle neue Deutung, die dem bisher stets in zwei Teilen betrachteten Gesamttext gerecht werden könnte.

[26] K. Sethe, *Dramatische Texte* (1928), 17 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000123

GOTTESGERICHTSBARKEIT IN DER ALTÄGYPTISCHEN ARBEITERSIEDLUNG VON DEIR EL-MEDINEH

Von Schafik Allam, Tübingen

Das Gerichtsverfahren in Deir el-Medineh zerfällt bekanntlich in zwei verschiedene Verfahrensarten: Während ein Lokalgericht, das sich meist aus den Honoratioren des Ortes zusammensetzte, zur Feststellung und Verwirklichung streitiger Rechtsverhältnisse sowie zur Aburteilung mancher strafrechtlichen Tatbestände berufen war, gab es eine andere Verfahrensart, bei der ein Gott zur Entscheidung angerufen wurde und auch ein Urteil in der Sache erließ.

Beim ersuchten Gott handelt es sich um den längst verstorbenen vergöttlichten König Amenophis I. Diese Tatsache steht im Einklang mit der besonderen Verehrung dieses Herrschers durch die Siedlungsbewohner. Wie das Verfahren äußerlich beschaffen war, darüber geben die Texte keinen einheitlichen Aufschluß: Außer dem Barkenordal scheint es auch ein Sprechordal gegeben zu haben.

Am Gottesentscheidungsverfahren müssen verfahrenskundige Personen teilnehmen. In ihnen erkennen wir außer den Priestern diejenigen Personen, aus denen sich das Richterkollegium im (weltlichen) Verfahren zu rekrutieren pflegte; hier wie dort sind es meist die Honoratioren des Ortes. Jedoch scheinen die Priester den anderen mitwirkenden Personen untergeordnet gewesen zu sein.

Unsere Texte enthalten u. a. verstreute Nachrichten, denen zufolge der Richtergott vorgebrachte Streitverhältnisse nach materiellen Rechtsgrundlagen zu schlichten hatte. Bei der Urteilsfindung im durch Ostr. B. M. 5625 belegten Prozeß diente eine königliche Verordnung offenkundig als Rechtsgrundlage. Ferner spielen einige Protokolle auf die Anwendung der Intestaterbfolge bei der Verhandlung von Rechtsstreitigkeiten im Wege der Gottesgerichtsbarkeit an. Beim auf Ostr. B. M. 5624 protokollierten Prozeß scheint das Gericht an die Normen des Erbrechts gebunden gewesen zu sein. So erblicken wir in diesen Beispielen keine Ermessensfreiheit des Richtergottes.

Mit der Bindung des Gottesgerichts an die Rechtsnormen bzw. -sätze wird die Frage des Beweises aufgeworfen. In dem letztgenannten Prozeß hatte der Kläger sein Eigentum nachzuweisen. Nachdem seine Behauptung nicht zu widerlegen und damit die Rechtslage aufgeklärt war, mußte ein Gottesurteil zu seinen Gunsten ergehen. Beachtenswert ist, daß die Beweis-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000124

aufnahme vor dem eigentlichen Prozeß erfolgt zu sein scheint. Eine weitere antizipierte Beweisaufnahme ist im Protokoll über einen anderen Eigentumsprozeß (Ostr. Genf 12550) belegt. Dem Text zufolge hatte der Kläger den Beweis für seine Behauptung bereits erbracht, ehe der Fall dem Richtergott drei Tage später vorlag. Sollte der Gott nun den Fall entscheiden, dann müßte sein Urteil dem erbrachten Beweis entsprechen, sonst wäre er ungerecht.

Da das Verfahren nicht einfach war, so wird einleuchten, daß sein Fortgang nicht Sache der Parteien bleiben konnte. Die Ausübung der Prozeßleitung wird den mitwirkenden Gerichtspersonen obgelegen haben. Diese hatten das Verfahren auch vorzubereiten; diese Ansicht wird durch das Vorhandensein einzelner Klageschriften erhärtet.

Zusammenfassend läßt sich sagen:

1. Die Leitung und Vorbereitung des Verfahrens lagen vorwiegend in den Händen der Honoratioren des Ortes, wobei die Priester keine bedeutende Rolle spielten.
2. Die Beweisaufnahme erfolgte manchmal vor dem Prozeß. War damit der Beweis erbracht, so mußte ihm das Gottesurteil entsprechen.
3. Die Ermessensfreiheit des Richtergottes war durch das materielle Recht so eingeengt, daß das ergangene Urteil im Einklang mit den Rechtsnormen und -sätzen stehen mußte.

Warum wurde ein Gott zur Entscheidung überhaupt angerufen? Der Grund dafür mag in der Tatsache zu suchen sein, daß das Urteil des (weltlichen) Gerichts nicht immer von der unterlegenen Partei anerkannt bzw. erfüllt wurde, da ein Gericht wie das von Deir el-Medineh zur Durchsetzung von Rechten des öfteren außerstande war. Wohl deshalb ist der Brauch aufgekommen, das Urteil des Gerichts in manchen Fällen von einem autoritativen Gott verkünden zu lassen. Dabei stand zu erwarten, daß der Unterlegene im Prozeß sich einem solchen Urteil eher unterwerfen würde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000125

FRESH LIGHTS ON SUCHUS, LORD OF SMEN

BY HASSAN S. K. BAKRY, KAIRO

In early 1966 a new canal was dug, passing through the little town of Al-Maḥâmîd *Ḳibly* (i. e. South), south of Hermonthis (modern Armant). The canal is named "the Canal of Sawâḥel Armant", i. e. "the Canal of the Armant Banks". In the course of the digging of the canal the ruins of a temple of Suchus were uncovered, and numerous architectural elements from the New Kingdom were found at the bottom of the canal and elsewhere. So *sondages* were made there, opposite the '*Ezbet* ('Estate') *of Awlâd* (i. e. 'Sons of') *Mekky Dahmash*.

Among the objects found, there was a grey granite headless statue of a personage named Maya. This is represented kneeling, holding a naos in front of him, with the crocodile of Suchus recumbent on its top, both figure and naos standing on a base. Maya wears a long, richly pleated kilt and a pair of sandals. *Total height: 48 cm, length of crocodile: 51.5 cm. Date: Dyn. XIX.*

It is quite likely that our Maya is the same person who lived under Tut' ankhamūn and Ḥaremḥab. The inscriptions of this monument describe Suchus as "Sebk-Rē', the lord of Smen, the great god who is in the midst of I-m-iotru" (*base, upper line*) and "lord of *im.t*- tree . . ., whose two feathers are sublime" (*naos*).

The *im.t*-tree and the two tall feathers of Suchus are represented on a large fragment of a sandstone stela. As the top of the stela (*from right to left*) the crocodile-god, Suchus "the lord of Smen", the cow-goddess, Ḥathōr and the ape-deity Thōth. The crocodile-god is recumbent on his shrine, shaded by his sacred tree; he wears two tall feathers flanking the sun-disc and resting on a crown carrying two horns. The cow-goddess carries a solar-disc crown between two horns . . . The crown of Thōth is the moon with crescent. The *im.t*-tree, judging by depictions and inscriptions, appears to be the sacred symbol of all three divinities portrayed here.

When *sondages* were resumed at Al-Maḥâmîd on April 3, 1967 a part of the temple of Suchus with its paved floor was discovered. It extended eastwards underneath the houses of '*Ezbet Awlâd Mekky Dahmash*. Among the objects found near the east bank of the canal is a limestone round-topped stela. In the upper register one sees the goddess, most likely Ḥathōr, Suchus, the deceased Pia and his son *Ỉi-ḫb-n.f* . . . Suchus is shown with a crocodile's

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000126

head surmounted by horns and a sun-disc flanked by two high feathers. He sits with Ḥathōr under the *ỉm.t*-tree. According to the text of the stela, Suchus is again "Sebk-Rē', the lord of Smen", "who is in the *ỉm.t*- tree" (*upper register*), "the great god, the lord of the sky", thus playing a cosmic rôle, "who is in the midst of I (-m)-iotru" (*lower register*), "who creates all that exists, King of the gods, lord of lords, . . . a god who is eldest of the gods, . . ., . . . lord of eternity and ruler of everlasting", being in this manner a primordial deity (*lowermost inscription*).

It is most significant that the deceased *Ỉỉ-ḫb-n.f* entreats Suchus: "Mayest thou give to me the favour in *this temple* every day!" Thus the existence of a temple of Suchus, already discovered there, is confirmed both by textual and architectural evidence. This temple goes back at least to the time of Tuthmōsis I (1528–1510 B.C.), as is testifed by a fragment of a small round-topped stela showing Amen-Rē', King Tuthmōsis I and his cartouche (*ỉ-ḫpr-kỉR'*).

On the geographical situation of Smen egyptologists appear to have been divided before our present archaeological discoveries. These have persuaded us to reconsider it. The stelae dedicated to Suchus "the lord of Smen", and of "the *ỉmỉt*-tree", uncovered on the temple ground and thereabout were placed there by great personages, the followers of Suchus, almost the same way as the followers of Osiris did at Abydos. Smen was in all likelihood a large town with its cult-centre at 'Ezbet Awlâd Mekky Dahmash, south of Armant and north of Gebelên. Near Gebelên lay "the Island-in-the-River", I-m-iotru, where Suchus was also worshipped. It was his sacred island.

On June 2, 1967 further *sondages* were made. A sandstone basin 130 cm long, 125 cm wide, was found, it contained a black granite group-statue, 54 cm in height, representing two crocodiles lying side by side in sculpture and Ḥathōr's sistrum in *bas*-relief, with the signs below the goddess's head, flanked by two feathers. Neb-nūfer, the owner of the statue who was a *we' ēb*-priest and superintendent of the Treasury of Amūn, is kneeling in an attitude of adoration to both the names of king Amenōphis III and that of "Suchus, the lord of Smen" facing him. His mother and wife are represented together playing the sistrum. It is noteworthy that this monument of Neb-nūfer was found standing on a rectangular sandstone slab a little below the top of the basin, with a pair of wheels on each side of its lower surface. This slab was placed above another sandstone slab with two grooves on its upper surface, coated with lead and bronze. By means of wheels running in the grooves, the upper slab could be moved forward in order to partly open the basin and put offerings for Suchus therein. To prevent the upper slab from moving, when the basin had to be shut, its metal catch in the middle of its front edge was dropped into a cavity at the rear edge of the lower slab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000127

A brick archway 4.10 m long, 1.10 m wide connected the Nebnūfer basin with a chamber closed on the top by means of three large sandstone blocks, fitted side by side and measuring 375x210 cm. The blocks served as its ceiling. The chamber which was then found full of water, housed a very fine alabaster group-statue of Suchus and a Pharaoh. The seated crocodile-headed god wears a solar disc flanked by two tall feathers on a pair of horns and a *uraeus*-serpent, and also a wig hanging over the shoulders. Suchus holds the sign of life to the nose of the standing Pharaoh (represented on a much smaller scale) as if he were saying to him: "Live!" With his left arm he embraces the King whose name was erased to be replaced by that of Ramessēs II.

The muzzle of the crocodile head of Suchus had been mended anciently, and the old muzzle was found. It appears that the crocodile-head had to wear a divine beard of alabaster. So the muzzle and the beard were cut and fixed into the head and neck of the god by means of two bronze wedges. It is likely that the adjusted pieces were too heavy and so fell off. The idea of a divine beard was afterwards dropped altogether, and the broken muzzle was replaced by a slightly smaller one, thus uncovering the holes made for the two wedges. The broken pieces were left beside the deity to be undisturbed, probably out of respect for him, and to explain the sad story of his fallen beard.

In the text of Ramessēs II on the dorsal pillar figures the name of Suchus who is described as "the lord of Smen". Suchus addresses the king thus: "I am thy august father, who have created thy goodness." He has given him „millions of feasts like (Ta-Tjenen)", "eternity as king of the Two Lands", and "victory over every foreign land".

We tend to believe that the whole edifice: the archway, the stone basin, and chamber, was attached to the temple and consecrated to the breeding of the sacred crocodile, as was the custom at other great temples where their animal god was kept and bred.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000128

BERICHT ÜBER DEN AUFBAU EINES ÄGYPTOLOGISCHEN SACHKATALOGES IN LOSEBLATT-FORM

Von E. Hornung, Basel

Wer heute Ägyptologie studiert, sieht sich auch in diesem als „klein" geltenden Fach bereits einer Materialfülle gegenüber, die er ohne Dokumentations-Hilfen nicht allein bewältigen kann. Jährlich erscheinen 600–800 ägyptologische Veröffentlichungen, die ein einzelner nicht alle durcharbeiten kann, zu schweigen von der Aufgabe, auch die ältere, schon vorhandene Literatur aufzuarbeiten. Dokumentations-Hilfen aber fehlen in unserem Fach fast völlig: es gibt keine umfassende analytische Bibliographie, es gibt keine Seminar-Zettelkästen oder Sachkataloge, die bestehenden Wörterbücher und Zeichenlisten reichen nicht aus, ein Reallexikon des Faches ist bisher nur für das Teilgebiet der Religion – mit dem verdienstvollen Werk von Bonnet – verwirklicht worden, meine eigene „Einführung in die Ägyptologie" kann nur die allergröbste Orientierung geben und ist für Detailfragen keine Hilfe.

Wer ernsthafte Forschungsabsichten hat, ist daher gezwungen, selber umfassend zu sammeln und dabei *ab ovo* anzufangen, wie vor ihm bereits Generationen von Forschern und Lehrern unseres Faches. Das ist zwar ein heilsames und nützliches, aber nicht gerade rationelles Verfahren. Es entstehen auf diese Weise in jahrzehntelanger Arbeit ungeheure private Sammlungen, die ebenso privat, wie sie entstanden sind, auch wieder untergehen. Demgegenüber ist es denkbar, eine solche private Sammlung – oder am besten gleich mehrere – zur Grundlage eines Seminar-Sachkataloges zu machen, der dann mit relativ geringem Zeitaufwand systematisch ergänzt und ausgebaut werden kann. Bei allem Wachstum ist unser Fach ja gerade noch so weit überschaubar, daß ein solches Unternehmen mit einem tragbaren, den Verhältnissen unseres Faches angemessenen Aufwand durchgeführt werden kann. Der Gedanke daran scheint „in der Luft" zu liegen, mehrere Kollegen haben ihn, in den verschiedensten Ausprägungen, in letzter Zeit gehabt, und es war ein glücklicher Zufall, der uns Mitte 1967 zu gemeinsamem Handeln zusammenführte. Mehr brauche ich über Vergangenheit und Vorgeschichte hier nicht zu sagen, sondern wende mich gleich der Gegenwart zu, und Gegenwart ist vor allem die Frage: Wie sollte ein solcher Seminar-Sachkatalog aussehen, und wie kann er am rationellsten, d. h. mit dem geringsten und doch wirkungsvollsten Aufwand verwirklicht werden?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000129

Vor einer Beantwortung dieser Frage sollte klargestellt sein, welche Bedürfnisse der Sachkatalog erfüllen muß. Wie komplex diese Bedürfnisse sind, zeigt schon ein Blick auf die Sachgebiete, die er, bei universaler Anlage, zu berücksichtigen hat:

1. Lexikalisches
2. Zeichen
3. Grammatik
4. Museen
5. Literatur
6. Geschichte
7. Orte
8. Wirtschaft/Verwaltung
9. Prosopographie
10. Religion
11. Archäologie/Kunst
12. Biographisches/Wissenschaftsgeschichtliches

Es wäre sinnlos, alle diese Sachgebiete in ein einheitliches Schema zu zwängen, etwa in einen alphabetisch geordneten Katalog oder Lexikon. Jedes Gebiet erfordert ein eigenes, ihm gemäßes Ordnungsschema, die Geschichte ein anderes als die Grammatik, die Religion ein anderes als die Literatur.

Daraus ergibt sich als erste Grundforderung für unseren Sachkatalog: sein Ordnungsprinzip muß flexibel sein, sich auf jedem Teilgebiet den besonderen Gegebenheiten anpassen, so daß wir praktisch eine begrenzte Anzahl von Serien erhalten (z. B. die 12 Serien der obigen Liste), die jeweils nach einer eigenen, sinnvollen Ordnung aufgebaut sind. Seine Grenze findet dieses Prinzip der Variabilität in der Forderung, daß der Katalog als Ganzes überschaubar bleiben muß, nach Möglichkeit auch für den fortgeschrittenen Studenten.

Die zweite Grundforderung ist die Loseblatt-Form, unentbehrlich für den Aufbau wie die Benutzung des Katalogs. Man braucht bei diesem Verfahren auf keine säumigen Mitarbeiter zu warten, jedes fertige Blatt kann sofort vervielfältigt werden, bei Bedarf können Blätter jederzeit ausgetauscht oder Blätter eingeschoben werden, die Übersicht kann durch Reiter so klar als möglich gestaltet werden, ganz abgesehen von Einsparungen an Kosten und Zeit (z. B. durch den Fortfall des Korrekturlesens).

Bei allen Kollegen, die sich bisher zum gemeinsamen Aufbau eines solchen Sachkataloges zusammengefunden haben, stand das Interesse an einer *lexikalischen* Serie im Vordergrund. Das Wörterbuch ist 40 Jahre alt und seither nicht systematisch ergänzt worden, jeder ist darauf angewiesen, mit umfangreichen Ergänzungen zu arbeiten. Hier sind alle betroffen, die überhaupt in unserem Fach arbeiten. Daher beschlossen wir, zunächst eine Loseblatt-Serie „Wörterbuch" zu erarbeiten, deren Grundlage unsere eigenen, unabhängig voneinander gesammelten Wörterbuch-Ergänzungen bilden. Da jeder von uns mit anderen Texten, mit anderer Literatur arbeitet, ist die Hoffnung wohl berechtigt, daß bei einer Kombination von fünf oder

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000130

sechs verschiedenen Sammlungen eine solide Grundlage entsteht, die keine allzu schlimmen Lücken mehr aufweist; und jeder Nachwuchs-Kollege hätte damit einen Vorrat an Wörterbuch-Ergänzungen in der Hand, wie er ihn sich selber nur in jahrzehntelanger Arbeit anlegen könnte. Neben dem besonders großen Bedürfnis nach Wörterbuch-Ergänzungen bestärkte uns auch die eindeutige und im wesentlichen unproblematische Gliederung einer lexikalischen Serie in dem Entschluß, unseren Sachkatalog damit zu beginnen.

Das praktische Verfahren, das wir zum Aufbau dieser Serie anwenden und wahrscheinlich auch für künftige Serien in ähnlicher Form beibehalten werden, setzt sich aus vier Stufen zusammen, die jeweils verschiedenen Mitarbeitern zugeteilt sind: 1. Entwurf, 2. Ergänzung, 3. Schlußredaktion, 4. Vervielfältigung. Die erste Stufe, die Herstellung der Entwürfe für die lexikalische Serie, hat das Basler Ägyptologische Seminar übernommen, das Material wird gemeinsam erarbeitet; ich stelle dafür provisorisch zusammen, was ich aus einem ziemlich großen Ausschnitt der Literatur systematisch an Wörterbuch-Ergänzungen und -Verbesserungen gesammelt habe, Frl. Staehelin ergänzt es durch einige besonders wichtige und lexikalisch ergiebige Werke, die ich noch nicht systematisch durcharbeiten konnte, und unser studentischer Mitarbeiter, Herr Brodbeck, fertigt die Reinschrift an (ein Muster in Fig. 1).

Die Durchschläge der Reinschrift werden den anderen mitarbeitenden Kollegen zugesandt, d. h. an die Herren Brunner, Fecht (unter Mitarbeit von Herrn Osing), Westendorf und Winter. Diese Kollegen vergleichen das zugesandte Blatt mit ihren eigenen Sammlungen und stellen zusätzliche Ergänzungen und Verbesserungen zusammen, die wir per Durchschlag wiederum untereinander austauschen. Die Schlußredaktion dieser Serie hat Herr Westendorf in Göttingen übernommen. Er sammelt außer dem Basler Material die Zusätze der anderen Kollegen und kann überdies auch die Wörterbuch-Ergänzungen von H. Grapow und die systematische Sammlung von Literatur über einzelne Wörter an der Brown University, die uns Herr Kollege Parker großzügig zur Verfügung gestellt hat, mit verwenden. Aus all diesen Sammlungen und Zusätzen entsteht für jedes Wort ein eigenes Karteiblatt im Format DIN A 5, das alles enthält, was dem Redaktor im Zeitpunkt der Schlußredaktion (der auf der Karte vermerkt ist) vorgelegen hat. Ein Beispiel dieser endgültigen Karteiblatt-Form zeigt Fig. 2. Es ist dazu noch zu bemerken, daß die Blätter nur Ergänzungen und Verbesserungen zum Wb enthalten, daß also die Angaben des Wb (außer Seitenzahl, Umschrift und Stichwort für die Übersetzung) nicht wiederholt werden. Um unsere Arbeitskraft auf das Nötigste zu konzentrieren, wollen wir das gedruckte Wb nicht insgesamt durch ein Loseblatt-Wb ablösen, sondern durch eine Loseblatt-Kartei nur *up to date* bringen. Auch auf Vollständig-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000131

keit können wir keinerlei Anspruch erheben. Aber wenn diese Grundlage einmal gelegt ist, macht es keine große Schwierigkeit, sie systematisch auszubauen und in naher Zukunft ein ständig ergänztes Loseblatt-Wb zu schaffen, aus dem für den täglichen Gebrauch und für die Bedürfnisse des Studenten gedruckte Auszüge hergestellt werden können.

Der gegenwärtige Stand der lexikalischen Serie ist folgender: unsere Basler Ergänzungen umfassen bisher die ersten 70 Seiten des Wb, im Durchschnitt kommt auf 2 Wb-Seiten eine Schreibmaschinen-Seite Ergänzungen. Bei Herrn Westendorf liegen die weiteren Zusätze der Kollegen vor, und wir hoffen, daß auch Schlußredaktion und Vervielfältigung, nachdem wir letzte schwebende Fragen geklärt haben, nun stetig voranschreiten können. Hier allerdings ergeben sich Probleme, die uns alle angehen. Wir Mitarbeiter befinden uns dabei in einem Dilemma, für das wir um Verständnis bitten. Die Materialbasis und damit auch die Zahl der Mitarbeiter sollte möglichst groß sein, und die Früchte unseres Unternehmens sollten prinzipiell allen Interessierten zugute kommen. Gerade in deren Interesse aber müssen wir Zeit und Arbeitskraft vollständig dem Unternehmen selbst widmen. Wir müssen Vervielfältigungsarbeiten für andere Kollegen und Institute zunächst auf ein Minimum beschränken, und wir können in Basel mit unserer Schreibmaschine nicht noch mehr leserliche Kopien des ersten Entwurfs herstellen – so erwünscht es wäre, diesen Entwurf an einen größeren Kreis von Kollegen zur Ergänzung und Verbesserung verschicken zu können. Unser Prinzip muß in diesem Anfangsstadium sein, mit so wenig Aufwand als möglich den besten Nutzen für alle zu erzielen. Daher wird das zusammengetragene Material zunächst nur an einigen, aber geographisch gut verteilten Orten (Göttingen, Berlin, Tübingen, Basel und Wien) greifbar sein, dort aber jedem Interessierten offenstehen.

Die zweite Serie des Sachkataloges, die bereits bearbeitet wird, ist ein Index von ägyptologisch einschlägigen Museumsobjekten, die in der Literatur bearbeitet oder erwähnt sind. Hierfür hat Herr Brunner Zusammenstellung und Schlußredaktion übernommen, wobei wieder Material aus Basel eingearbeitet wird und jederzeit die Möglichkeit besteht, auch unveröffentlichtes Material aufzunehmen; eine Überschneidung mit den Sammlungen von Miss Moss in Oxford wird nach Möglichkeit vermieden werden. Neben der lexikalischen und der Museums-Serie werden weitere Serien vorbereitet, aber es wäre verfrüht, hier bereits Proben oder Ergebnisse vorzulegen. Der Sachkatalog könnte rasch verbreitert werden, wenn sich weitere Kollegen, in Koordination mit den bereits mitwirkenden, zur gemeinsamen Bearbeitung einzelner Serien bereitfinden würden[1].

[1] Anfragen und Vorschläge zur Koordination und zur Bearbeitung einzelner Serien können gerichtet werden an: Ägyptologisches Seminar der Universität

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000132

Das Ziel unseres Unternehmens ist, aus den vielen privaten Sammlungen und Dokumentationen allmählich eine einheitliche, vervielfältigte Dokumentation des ganzen Fachgebietes zu schaffen, die jedem Arbeitenden überall dort zur Verfügung stehen soll, wo sich ein ägyptologisches Seminar oder Museum befindet. Eine solche Dokumentation später zu ergänzen und *up to date* zu halten, sollte keine Schwierigkeit bereiten, wenn das einzuarbeitende Material sinnvoll unter mehrere Mitarbeiter aufgeteilt wird. In erster Linie werden davon die jungen Adepten unserer Wissenschaft Nutzen ziehen, die noch keine großen eigenen Sammlungen besitzen; für sie erleichtert sich die Bürde der reinen Dokumentationsarbeit, die wir ja alle tragen müssen, auf ein erträgliches und sinnvolles Maß, schöpferische Kräfte werden für die eigentliche Forschungs- und Gedankenarbeit freigesetzt. Aber sie werden nicht nur Nehmende sein, denn selbst Doktoranden und ältere Studenten können bereits als Gebende an der gemeinsamen Aufgabe mitwirken, sei es auch nur durch die Verzettelung einzelner Werke oder die Kollation von Zitaten; einige von ihnen sind uns bereits zu wertvollen und unentbehrlichen Mitarbeitern geworden und lassen uns hoffen, daß sich auch in der gemeinsamen Dokumentationsarbeit die echte Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden verwirklicht, die es in unserem Fach zu allen Zeiten gegeben hat.

Basel, Schönbeinstr. 20, CH–4056 Basel (Schweiz). Dort steht auch ein provisorischer, auf meinen eigenen Sammlungen beruhender Sachkatalog zur Verfügung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000133

WB-Erg. 37 I,61,15 - 62,18

Bd.I Juli 68

61,15 jb denken, vermuten.

Schreibung Urk.V,177,9.

61,16 jb Toilettengegenstand.

Barta, Opferliste, S.37.

62,1 jb "Sorte de prêtre", Leclant, Montouemhat, S.220(d).

Schreibung (für) Leclant, a.a.O., S.250.

62,2 jb.t Pflanzenteil.

Drogen-WB 19f.

62,3-4 jbw Pflanze.

Drogen-WB 20-22.
Ob identisch mit der Stoffbezeichnung Dyn.20?
J.J.Janssen, JEA 52,1966,86(w).

62,5 jbw Zufluchtstätte.

Schon AR: Edel, Inschr.Weltkammer I 252.

Schreibung Gr.: Vercoutter, BIFAO 49,1950,104 (b).

Leclant, Montouemhat: "refuge, rempart", S.210(aq).

vgl. Fairman, BIFAO 43,1945,72f.; ferner Wreszinski, OLZ 1910, col.395 und Janssen, Biblica 34,1953,S.37.

62,8-13 jb3 tanzen.

Brunner-Traut, Tanz, S.14ff., 25 und 76-78.

62,14 jb3w Tänzer.

als Name eines Pavians Amduat Nr.87 (verschied. Schreibungen!). als Name einer Gottheit auch Piankoff, Livre du jour/nuit, S.57.

62,15 jb3.t Tänzerin.

Auch Junker, Gîza X,133.

62,16 jb3w Tänze.

In Domänennamen des ARs: Ḥw.t Snfrw jb3w Snfrw "le château de Snéfrou (nommé) les pions [de jeu] (WB I,62,7) de Snéfrou (autre possibilité: les danses de Snéfrou)", Jacquet-Gordon, Domaines, S.133.

62,18 jb3w Schafart.

Ammotragus lervia: Gardiner, AEO I 9 mit Anm.5.

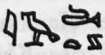
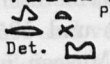
Weitere Schreibungen: Faulkner, Conc.Dict.15.

Fig. 1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000134

j3.t	1	WB I 26,9-15	Hügel, Kôm, (Ruinen)stätte	

Bedeutung: alte Bezeichnung für "Siedlung" Sethe, Dram.Pap. 242
"heiliger Bezirk" Junker, Abaton 6
als Element in Ortsnamen: Junker, Giza III 81
Kollektivbegriff für "Reich" (Königsherrschaft): Sethe, Pyr.Komm.480b
Loret, Revue Egyptologique 10,1902,87ff.
Junker, Giza I 226 Anm.1
Gardiner, JEA 34,1948,15 und 39,1953,21(3i); Wilbour Pap.Comm.33
Drioton, BIE 34,1952,294
Jacquet-Gordon, Domaines S.58

Schreibung:  Gardiner, Wilbour II 33
Höhlenbuch 58,1 (zu 26,15)
 Pap.Jumilhac X 20
Det. (CT u.a.): Kees, MDIK 20,1965,107f.
Vgl. auch 3t I 2,5 !

Verbindungen: j3.t-sḫ3w Yoyotte, Mél.Mariette 201f. (Dyn.18)
j3.t q3j.t für j3.t ḥrj.t Sethe, Pyr.Komm. IV 194
j3.t dšr de Meulenaere, CdE 28,1953,253-255

Fig. 2a

j3.t	2	WB I 26,9-15	

j3.t wr.t "Hauptstadt des Totenreiches": Sethe, Pyr.Komm. zu 574 b
j3.t ng3w (Ortsname): Vandier, Mo'alla 25 f.
ferner: Jacquet-Gordon, Domaines, Index S.457; Vandier, Pap.Jumilhac S.328

Verschiedenes: Gegensatz zu njw.t: CT VII 468 a· Urk.IV 1231,7/9
Neben sp3.t: Goyon, BIFAO 65,1967,149 Z.66 (Pap.Louvre I 3079)
Parallel zu wḥj.t "oberäg. Stadt" im Sinne von "unteräg. Siedlung":
Blackman und Fairman, JEA 36,1950,66 n.17
als Sarg: Leclant, FS Grapow S.204 Anm.1 (Dyn.25)

Plural j3.tjw auch Höhlenbuch 58,1
Dual j3.tj Höhlenbuch 28,9; 122,7; 127,8f. In Verbindung mit dem Osiriskult:
S. Hassan, Hymnes rel.25; Eggebrecht, Festgabe Dr. Walter Will (1966) 149 ff.

Jun 1968

Fig. 2b

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000135

DAS ÄGYPTISCHE MUSEUM IN WEST-BERLIN

Von J. S. Karig, Berlin

In einem der ersten Referate des XV. Deutschen Orientalistentages in Göttingen 1961 berichtete Herr Steffen Wenig über die Rückführung von Sammlungsbeständen des Berliner Ägyptischen Museums und ihre Neuaufstellung, d. h. derjenigen Stücke, die nach dem Krieg in die Sowjetunion verbracht wurden und dann in die Gebäude auf der Museumsinsel zurückkehrten. Bedingt durch die politischen Entwicklungen der Nachkriegszeit sind nun die Museumsobjekte, die zum Schutz während des Krieges in westliche Gebiete ausgelagert gewesen sind, von den amerikanischen und britischen Behörden in Wiesbaden und Celle gesammelt und 1956 einer inzwischen neugeschaffenen Institution der Staatlichen Museen in Westberlin übergeben worden. Im Jahre 1962 wurde hier eine selbständige Ägyptische Abteilung eingerichtet, aber es dauerte noch mehr als fünf Jahre, ehe die Sammlung in einem eigenen Haus wieder der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden konnte. Während dieser Zeit waren im Museum für Völkerkunde in Dahlem nur die Büste der Nofretete und einige wenige Stücke der Amarnazeit zu sehen.

Nach den Plänen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, der die Staatlichen Museen jetzt unterstehen, wurden im Bereich des Charlottenburger Schlosses die Alten Kulturen untergebracht: Im Langhansbau das Museum für Vor- und Frühgeschichte, im westlichen Wachgebäude gegenüber dem Schloß die Antikenabteilung, im östlichen Gebäude das Ägyptische Museum. Die beiden Häuser wurden um die Mitte des letzten Jahrhunderts nach Plänen von Friedrich August Stüler für die Gardes du Corps errichtet; das östliche diente in den letzten Jahren der Unterbringung verschiedener Polizeidienststellen. Daher waren im Innern recht umfangreiche Bauarbeiten notwendig, um für die Belange eines Museums den notwendigen Raum zu schaffen, während die Fassade und das weite Rund des inneren Treppenhauses restauriert wurden. Wir betrachten es als einen sehr glücklichen Zufall, daß wir wieder in ein Gebäude Stülers, der ja auch das Neue Museum auf der Insel gebaut hat, einziehen konnten und somit die Sammlung in einem festlichen und würdigen Rahmen dem Besucher darbieten können.

Etwa ein Drittel des ursprünglichen Berliner Bestandes befindet sich in Westberlin, aber trotz aller Zufälligkeiten bei der „Teilung" sind wir doch in der Lage, ein recht vollständiges Bild der ägyptischen Kunst und Kultur

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000136

von der Vorzeit bis hin zur griechisch-römischen Epoche zu vermitteln. Außerdem konnten die empfindlichsten Lücken durch Neuerwerbungen geschlossen werden.

Die Aufstellung der Exponate in den 17 Räumen, die von Herrn Prof. Dr. Werner Kaiser in vorbildlicher Weise durchgeführt wurde, folgt mehr oder weniger chronologischen Gesichtspunkten. Eine Ausnahme bilden die Architekturteile vom Tempel des Sahu-Re, die auf der Museumsinsel nie aufgestellt gewesen sind und die nach dem Krieg ein zweites Mal in Berlin ausgegraben werden mußten.

Im Rahmen des Referates ist es leider nicht möglich, ein wirklich umfassendes Bild der nun der Öffentlichkeit wieder zugänglichen Sammlung zu bieten. Unter der kleinen Anzahl, die im Dia gezeigt werden kann, wird sich manches bekannte Stück, aber auch einige vielleicht für Sie interessante Neuerwerbungen befinden.

Dem Ägyptischen Museum angeschlossen ist die Papyrus-Sammlung, in der das aus Grabungen stammende, bisher unbearbeitete reiche Material restauriert und veröffentlicht wird. In einem gesonderten Ausstellungsraum werden Beispiele der verschiedenen Sprachen, Schriften und Texte gezeigt, die einen Überblick über Art und Vielfalt dieser Sammlung geben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000137

ZUM KANON DES ÄGYPTISCHEN FLACHBILDES

Von Peter Munro, Hamburg

Vorbemerkung:

Um verständlich und nachkontrollierbar zu werden, bedürfen die Ausführungen zum Kanon des ägyptischen Flachbildes der bildlichen Dokumentation. Diese konnte im zeitlich eng begrenzten Rahmen eines Referates natürlich nur in bescheidenem Maße geboten werden, was wiederum gelegentlich den Verdacht provozierte, es handle sich um manipuliertes Material, das keinesfalls repräsentativ für den Gesamtbefund des ägyptischen Flachbildes überhaupt sei. Diesen Verdacht zu entkräften ist nur anhand einer größeren Untersuchung möglich, die sich in Vorbereitung befindet. Hier werden daher nur die Fragestellung und die Möglichkeiten der Beantwortung skizziert, aber keine Belege vorgeführt.

Seit dem Bekanntwerden von Rund- und Flachbildern mit nicht weggeglätteten oder übermalten Liniensystemen und Quadratnetzen war man sich allgemein darüber einig, daß in der ägyptischen Kunst die menschliche Figur – wenn vielleicht nicht in jedem einzelnen Fall, so doch prinzipiell – nach einem verbindlichen Proportionssystem aufgebaut ist. Freilich gelang es erst Erik Iversen (in seinem Buch „Canon and Proportions in Egyptian Art"), die scheinbar widersprüchlichen Befunde in diesen Bildern auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und die Bezogenheit des Kanons auf das System der ägyptischen Längenmaße aufzuhellen. Rainer Hanke hat (in ZÄS 84) Iversens Beobachtungen ergänzt und teilweise modifiziert. Längst nicht alle Probleme, die die Konstruktion der einzelnen Figur betreffen, sind gelöst. Wir gehen jedoch einen Schritt weiter und fragen, ob nicht auch das Verhältnis mehrerer Figuren oder Figurengruppen zueinander und zum sie umgebenden Rahmen genauer, als beim bloßen Anschauen erkennbar, geregelt war – anders ausgedrückt: ob es allein dem Empfinden des Zeichners überlassen blieb, welches Format, welche Ausdehnung und welchen Standort innerhalb des Bildes er dem einzelnen Element einräumte, oder ob es gewisse mathematische Richtlinien gab, nach denen er seine Komposition bewußt durchgestaltete.

Die Analyse zahlreicher Darstellungen aus den drei großen Epochen der ägyptischen Kunstgeschichte und aus der Spätzeit führt zu folgender Antwort: Es gibt offensichtlich nur wenige Bilder, in denen die Proportionen sich nicht in klaren, ungebrochenen Zahlen darstellen und in denen nicht zumindest ein bescheidenes Maß an „Bildmetrik" herrscht. Meistens sind die Verhältniszahlen sogar derart genau, daß sie nicht einfach Ergebnis

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000138

eines traumwandlerisch sicheren Proportionsgefühles, sondern Produkt exakter Berechnungen sein dürften.

Beim Versuch, die Relationen zwischen den Figuren zu ermitteln, mochte es zunächst naheliegen, jeweils den Schwerpunkt einer Figur bzw. die ihn schneidende Senkrechte als Maßstab anzusetzen. Dieser Ansatz erwies sich jedoch als verfehlt, denn nur bei einer stehenden Figur, die die Arme ruhig herabhängen läßt oder symmetrisch bewegt, läßt der Schwerpunkt sich leicht bestimmen. Im übrigen variiert er wegen der praktisch unbegrenzten Zahl möglicher Haltungen des Körpers und der Gliedmaßen ständig und ist in jedem Fall über komplizierte Wege neu zu berechnen. Versuche in dieser Richtung führten denn auch immer zu Ergebnissen, die unangemessen kompliziert wirkten oder nicht von dem Verdacht freizusprechen waren, doch auf ein gewünschtes Ziel hin manipuliert zu sein.

Die richtige Lösung ist dagegen vergleichsweise einfach. Gliederungsfaktoren sind 1. ein Flächenelement in Gestalt des Figuren- und Gruppen-Rechtecks. Es handelt sich um jenes Rechteck, das die einzelne Figur oder die Gruppe umgrenzt, und zwar mitsamt ihren Attributen, gleichviel, wie weit diese vom jeweiligen Zentrum aus in die Fläche hineinragen; 2. lineare Elemente in Gestalt besonders hervorstechender und ins Auge fallender Linien wie Götterscepteren, Kanten von Gebäuden, Schriftkolumnen usf.

Selten bestimmt eines dieser Elemente allein die Komposition; meistens werden sie kombiniert verwendet, doch sind zwei Anwendungsbereiche zu trennen. Einmal kann die Gliederung sich allein auf jenen Teil der Bildfläche erstrecken, der durch die Figurenrechtecke abgesteckt ist. Im anderen Fall ist die gesamte, durch die Bildränder markierte Fläche durchorganisiert.

Dabei hat die Horizontalgliederung eindeutig den Vorrang vor der Vertikalgliederung, d. h. ein Bild wird weniger in die Höhe als in die Breite metrisiert. Für die Quantität eines Figurenrechtecks ist nicht so sehr die Ausdehnung nach oben als nach den Seiten entscheidend. Dieses Prinzip erklärt sich aus der Tatsache, daß das ägyptische Flachbild – seinem Charakter als Schreib- bzw. Lesebild entsprechend und von der Hauptfigur aus gesehen – primär einregistrig ist. Daran ändert sich prinzipiell auch nichts, wenn Nebenfiguren in die Bildfläche hinaufgerückt und in mehreren Registern übereinander geordnet werden, denn zunächst entstehen so ja wiederum Bildzeilen. Natürlich können die Abstände solcher Register untereinander und in bezug zur Hauptfigur wiederum metrisiert sein; und die Vertikalgliederung wird klärlich da vorrangig, wo die vorgegebene Fläche betont hochformatig ist und ihre Einteilung in mehrere Streifen den Gesanteindruck nachhaltig bestimmt – also etwa bei Stelen.

Die mit den Figuren- und Gruppenrechtecken bzw. durch Linearelemente abgesteckten Teilflächen sind nun – und das eben erweist das Vorhandensein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000139

der Bildmetrik – so weit als möglich in klaren Breitenverhältnissen aufeinander bezogen. Neben den Werten 1:1, 1:2, 3:5 usf. begegnet besonders häufig die Proportion 2:3, die sich somit als Standardverhältnis zu erkennen gibt.

Es bedarf keiner Betonung, daß Schönheit, Harmonie und zeitlose Gültigkeit ägyptischer Bilder nicht in Proportionsstudien, in Zahlen faßbar werden. Der Nachweis der Bildmetrik erscheint aber deshalb aufschlußreich, weil sich damit an einer weiteren Kategorie bestätigt, was schon für die Einzelfigur feststand, was aber vor allem G. Fecht erst unlängst – in der Erschließung der Textmetrik – für den denkbar weitesten Rahmen der ägyptischen Schriftzeugnisse überzeugend dargelegt hat: nämlich den unerwartet hohen Grad, bis zu dem in Ägypten die Aussagen, seien sie nun verbal oder bildlich, mit rechnerischen Mitteln durchgestaltet worden sind.

Selbstverständlich lassen Textmetrik und Bildmetrik sich in ihren Mitteln nicht unmittelbar vergleichen. Es geht kaum an, etwa das Kolon oder den Vers neben das Figurenrechteck, oder die Versgruppe neben das Gruppenrechteck zu stellen. Auch die sich aufdrängende Frage, ob und wie das häufig verwendete Wechselspiel zwischen Zwei- und Dreihebern im Text und die immer wiederkehrende 2:3-Proportion im Bild zusammenhängen, ließe sich allenfalls an einem psychologischen Strukturmodell beantworten. Für ein solches Modell, das nur bei Einbeziehung der Äußerungen anderer Kulturkreise sinnvoll wäre, fehlen einstweilen jedoch die Voraussetzungen.

Weniger gegenstandslos erscheint die Feststellung, daß Textmetrik wie Bildmetrik bei verhältnismäßig einfachen „Bausteinen" Kompositionen hervorbringen, die einerseits recht kompliziert, zugleich aber nie formalistisch, künstlich und damit aufdringlich wirken. Wir dürfen voraussetzen, daß auch der gebildete Ägypter, selbst wenn er einen ausgeprägten Sinn für Strukturen hatte, einem längeren Text nicht sogleich den metrischen Bau ablesen oder gar abhören konnte. Und eine Bildkomposition vermittelt – zumindest uns – zwar spontan das Empfinden, daß soz. „die Dinge stimmen". Wie genau aber diese Wirkung berechnet worden ist, erschließt sich erst der Analyse mit dem Proportionszirkel.

Außer Zweifel steht jedenfalls, daß die Schaffung beider Metriksysteme in der gleichen geistigen Grundhaltung wurzelt. Es ist dies eine Haltung, die sich immer wieder aufgerufen fühlt, dem allgegenwärtigen, immer drohenden Chaos eine intellektuell durchgeformte, in ungebrochene Zahlen gebannte Menschenwelt entgegenzustellen. In dieser Welt, die dem Zufall möglichst wenig Raum lassen will, sind Inhalt und Form keine trennbaren Begriffe, denn in ihr hat eine Aussage ohne genau festgelegte Struktur keine Gültigkeit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000140

METHODEN ELEKTRONISCHER DATENVERARBEITUNG ZUR ERSCHLIESSUNG VON TEXTQUELLEN UND VON ARCHÄOLOGISCHEN FUNDEN IN DER ÄGYPTOLOGIE

Von Rolf Gundlach, Darmstadt

Die Hauptbedeutung der Elektronischen Datenverarbeitung (EDV) für die Ägyptologie wie auch für andere philologische, archäologische und historische Disziplinen liegt darin, daß Material maschinell verarbeitet und bereitgestellt wird. Damit ist zunächst das Gebiet der Dokumentation im weitesten Sinne angesprochen, das auch in der Ägyptologie bisher vertreten ist durch Materialsammlungen aller Art wie Wörterbücher, grammatische Beispielsammlungen, Katalogteile archäologischer Publikationen, Register sowie private und sonstige Zettelkästen.

Die Hauptunterschiede zwischen dieser konventionellen Dokumentation und der mit EVD betriebenen sind

a) Trennung von Materialaufnahme (= Datenaufbereitung) und Materialauswertung, d. h. die Gesichtspunkte der Datenauswertung brauchen bei der Aufbereitung noch nicht bekannt zu sein.

b) Direkter und zeitsparender Zugriff zu sämtlichen einmal gespeicherten Materialien.

I. Textdokumentation

Die Aufbereitung von Texten zur maschinellen Analyse, Verarbeitung und Auswertung besteht normalerweise in der Anfertigung von Textbeschreibungen:

Komponentendeskription (KD): Beschreibung des Textinhalts aufgrund definierter Gesichtspunkte in Form von Informationen. Diese sind in Komponenten gegliedert, die den Gesichtspunkten entsprechen (s. Abb. 1).

Elementendeskription (ED): Aufgliederung des Textes in Elemente phonematischer, graphematischer, morphologischer, lexikalischer, syntaktischer Art und Beschreibung dieser Elemente analog der KD (s. Abb. 3).

Die beiden Hauptgruppen von Texten sind Primärquellen und Sekundärliteratur. Die Komponentendeskription bewahrt die sprachlichen Eigenheiten des Ausgangstextes im Prinzip nicht. Daher eignet sich für die Beschreibung von Primärquellen nur die Elementendeskription.

Die Komponentendeskription empfiehlt sich dagegen zur Beschreibung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000141

von Sekundärliteratur, da sie es erlaubt, die riesigen Textmassen zu komprimieren.

A. Sekundärliteratur

Die Fig. 1 und 2 zeigen am Beispiel eines Sekundärtextes eine Datenaufbereitung mit anschließender Registererstellung nach den Vorschriften des Programmsystems KOMREG des Deutschen Rechenzentrums[1].

Der Text wird unter vier Gesichtspunkten beschrieben[2]. Die Informationen, deren Zahl prinzipiell beliebig ist, sind hier der Deutlichkeit halber in einer Tabelle aufgeführt, die auch die Symbole für die Komponenten enthält. In Fig. 2 sind die Informationen in der Form wiedergegeben, wie sie vom Programm verarbeitet werden kann[3]. Die maschinellen Verfahren setzten erst mit dem Einlesen der so formulierten Informationen in die Maschine ein. Fehler in der Formulierung einer Information gehen stets zu Lasten des Bearbeiters und nicht der EDV.

Die Anfertigung von Registern beruht dann auf einer Umordnung der Komponenten, die ganz nach Wunsch vorgenommen werden kann. Die Sortierung ist alphabetisch. Durch Zusatzprogramme kann man erreichen, daß, wie es hier geschehen ist, in der ersten und dritten Registerkomponente chronologisch sortiert wird.

Spezialrecherchen, die die Beantwortung von Einzelfragen, aber nicht die Erstellung von Registern zum Ziele haben, werden dadurch ermöglicht, daß auf bestimmte Komponenten und bzw. oder auf deren Inhalt abgefragt wird. Das ist methodisch ein Sonderfall[4].

Die Anwendung der Komponentendeskription eignet sich unter anderem dazu, konventionell angelegte Karteien in die EDV zu überführen.

B. Primärquellen

Fig. 3 zeigt die Beschreibung eines Primärtextes in Elementendeskription nach den Vorschriften des Systems M.A.A.T.[5]. Als Beispiel wurde ein Ab-

[1] ROLF GUNDLACH, *Programmsystem KOMREG*, (Programm-Information PI–25 des Deutschen Rechenzentrums), Darmstadt 1966.

[2] Zur Zeit können bis zu 10000 verschiedene Gesichtspunkte unterschieden werden.

[3] Die Sterne trennen die Symbole von den Komponenten, die Schrägstriche die Komponenten untereinander und die Dollarzeichen zeigen das Ende einer Information an. Die Bindestriche sind programmtechnisch bedingt. Im Registerausdruck sind sie nicht mehr enthalten.

[4] Das Programmsystem SELKOM (Selektive Auswertung von Komponentendeskriptionen) des Deutschen Rechenzentrums, das diese Spezialrecherchen ermöglicht, ist zur Zeit in der Entwicklung.

[5] ROLF GUNDLACH und WOLFGANG SCHENKEL, *M.A.A.T.*, Ein System zur lexikalischen und grammatischen Erschließung altägyptischer Texte mit Hilfe

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000142

schnitt der Stele des Ijj-ḫr-nfr.t (Berlin 1204) gewählt. Der Ausgangstext ist der Anschaulichkeit halber neben der Beschreibung wiedergegeben.

Die Fragen der grammatisch-lexikalischen Analyse und der Herstellung von Listen sind im Referat von W. Schenkel („Der Computer als Hilfsmittel für die lexikalische und grammatische Beschreibung des Altägyptischen. Möglichkeiten und Grenzen") besprochen.

In unserem Beispiel wird der Text als recherchierbare Einheit, als Dokumentationsobjekt betrachtet. Es geht hier darum, aufgrund des Textes zwei Register herzustellen, wobei in den Komponenten „Namenindex (NI)" und „Wortart II (WA II)" nach bestimmten Merkmalen gesucht wird, nach D (deus) bzw. ND (nomen dei) für das Register der Götternamen und ihrer Bestandteile, nach L (locus) bzw. LI (nomen loci) für das Register der geographischen Namen und ihrer Bestandteile. Nicht gekennzeichnete Bestandteile sind mit den anderen durch Bindestriche verbunden. Die Sortiereinheiten (Abb. 4) entstehen wie bei dem Beispiel auf Abb. 2 durch Umordnung der Komponenten, wobei die Komponente V (Transkription der Zusammensetzungen) maschinell erzeugt und hinzugefügt wird, desgleichen die Stellenangabe aus der Textbezeichnung und der Textstelle[6]. Nach der Sortierung werden die Register vom Schnelldrucker ausgedruckt und erhalten Ausgabeformalismen (hier zur Kennzeichnung in normaler Groß- und Kleinschreibung wiedergegeben): Überschriften und im zweiten Register das Element „in". Die Auswahl der Komponenten ist auch hier beliebig.

Solche Register lassen sich selbstverständlich auch für andere Namen herstellen, zum Beispiel für Personennamen aufgrund der Merkmale H (homo) bzw. NH (nomen hominis).

II. Archäologische Dokumentation

Können durch Anwendung der Komponentendeskription die Eigenheiten textlicher Primärquellen nicht bewahrt werden, so gilt dies ebenso für archäologische Funde und Befunde. Hier handelt es sich normalerweise um zwei- oder dreidimensional faßbare Gebilde oder Zusammenhänge.

Archäologischer Dokumentation hat demnach die Suche nach Möglichkeiten geometrischer Beschreibung vorauszugehen, die maschinell verarbeitet und ausgewertet werden kann[7].

einer elektronischen Datenverarbeitungsanlage (in: Chronique d'Égypte XLII/83 [1967] 41–64).

[6] „G" bezeichnet hier den Haupttext der Stele, „0 3" die Zeile. „189" und „192" ist eine künstliche Zeilenzählung, die vom System M.A.A.T. vorgeschrieben wird.

[7] Vgl. zu diesem Fragenkomplex C. Ankel und R. Gundlach, Die Archäographie – eine anwendungsorientierte archäologische Disziplin, in „ARCHÄOGRAPHIE (*Archäologie und Elektronische Datenverarbeitung*) I" (im Druck).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000143

A. Beschreibung durch Angabe von Koordinaten

Das im Deutschen Rechenzentrum entwickelte[8] archäologische Dokumentationssystem ARDOC, das sich zunächst auf die Auswertung keramischer Formen beschränkt, sieht vor, ein Gefäß in ein Koordinatensystem zu setzen, durch es einen Schnitt zu legen (s. Fig. 6)[9] und die dabei entstehenden Linien durch Angabe von Punkten zu beschreiben. Diese werden nach festen Regeln ausgewählt: durch Anwendung eines Rasters erhält man Rasterpunkte, die den Verlauf der Kurven allgemein wiedergeben. Daneben gibt es zur Verfeinerung der Beschreibung noch eine Anzahl Sonderpunktgruppen, von denen in Abb. 6 zwei aufgeführt sind. Die Koordinatenwerte der Punkte werden dann in die Maschine eingelesen.

Die archäologische Dokumentation arbeitet hauptsächlich mit Vergleichen. Zu dem Zweck müssen die zu vergleichenden Gefäße maschinenintern umgeformt werden und eine definierte Standardgröße erhalten. Man kann durch ein an den Computer angeschlossenes Zeichengerät das Ergebnis zeichnen lassen (Abb. 5 unten) und hat so auch eine Kontrolle darüber, ob die Listen mit den Koordinatenwerten maschinell richtig interpretiert worden sind.

Zur Vervollständigung der Beschreibung können mit den Mitteln der Komponentendeskription zum Beispiel Herkunft eines Gefäßes, Datierung, Material, Aufbewahrungsort mit Inventarnummer, Literaturangaben usw. der maschinellen Verarbeitung zugänglich gemacht werden.

B. Kettencodierung

Eine sehr viel einfachere Methode zur Datenaufnahme ist die Kettencodierung (Abb. 7)[10]. Das Raster ist feinmaschig (im Beispiel sind die gedachten Rasterlinien nur 2,5 mm voneinander entfernt). Es werden aber nicht die Rasterpunkte markiert, sondern der jeweils am nächsten liegende Kreuzungspunkt der Rasterlinien. Aufgenommen werden auch nicht Koordinatenwerte, sondern jeweils die Richtung, in der sich ein markierter Kreuzungspunkt zum vorhergehenden befindet.

Entsprechende Richtungszahlen sind einem Richtungsstern zu entneh-

[8] In Zusammenarbeit mit CORNELIUS ANKEL (Niederrheinisches Museum, Duisburg). Hierzu s. C. ANKEL, *Zur maschinellen Auswertung vorgeschichtlicher Keramik*; R. GUNDLACH, *ARDOC* – Ein System zur maschinellen Verarbeitung und Auswertung archäologischer Daten, beides in „ARCHÄOGRAPHIE (Archäologie und Elektronische Datenverarbeitung) I" (im Druck).

[9] Das Gefäß stammt aus der Frühen Bronzezeit Thessaliens.

[10] Vgl. K. SCHRÖDER, *Geometrische Probleme im System ARDOC*, in „ARCHÄOGRAPHIE (Archäologie und Elektronische Datenverarbeitung) I" (im Druck).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000144

men (s. Fig. 7 oben rechts). Das Ergebnis ist eine Kette von Richtungszahlen, die dann in den Computer eingelesen wird.

Diese Methode, ursprünglich zur Erkennung von Zeichen entwickelt, war für Gefäße zu grob und mußte daher durch Anpassung an die Besonderheiten von Gefäßformen für die archäologische Dokumentation anwendbar gemacht werden.

C. Auswertung

Nach Vorgabe von Vergleichsformen, die ebenfalls in die Maschine „eingelesen" werden müssen, kann man zum Beispiel durch maschinellen Vergleich mit gespeicherten Gefäßformen ähnliche oder auch unähnliche Gefäße oder Gefäßteile suchen. Die Unterschiede, die noch als gleich bzw. ähnlich betrachtet werden sollen, müssen natürlich genau angegeben werden[11].

Anhang: Weitergehende Auswertung archäologischen Materials

Werden gespeicherte Daten nach Abfrage nicht ausgedruckt (wie in der Dokumentation üblich), sondern maschinell weiterverwertet, um zusätzliche, nicht gespeicherte Auskünfte über die beschriebenen Gegenstände zu erhalten, findet ein Prozeß der Merkmalsfindung statt[12], der sich in maschinellen Versuchen zur Klassifizierung von Gefäßformen niederschlagen kann. Ein System, mit dessen Hilfe eine solche Klassifizierung vorgenommen werden kann, wird zur Zeit im Deutschen Rechenzentrum an dem Keramikbestand der Badari-Kultur getestet.

[11] Dieser Auswertungsteil des Systems ARDOC ist zur Zeit in Arbeit.

[12] Zur systematischen Einordnung grammatischer Merkmalsfindung vergleiche den Vortrag von W. Schenkel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000145

Registererstellung zu einer Abhandlung Abb. 1

Text: *J. v. Beckerath, Untersuchungen zur politischen Geschichte der zweiten Zwischenzeit in Ägypten*, S. 126, letzter Absatz

Die volle Auflösung Ägyptens in Teilstaaten hat sich also im Augenblick der Machtübernahme durch die Hyksos, der zugleich der Beginn der 15. und das Ende der 13. Dynastie ist, vollzogen. Das bereits in den Thronwirren der 13. Dynastie und durch den Abfall des Deltas unter den Fürsten der 14. Dynastie dahinsterbende Mittlere Reich ist damit endgültig erloschen (um 1650 v. Chr.).

Gesichtspunkte der Datenaufnahme:
Ereignis
Zeitlicher Ansatz des Ereignisses nach der relativen Chronologie
Historische Voraussetzung
Zeitlicher Ansatz der historischen Voraussetzung nach der relativen Chronologie

Übersicht über die Komponenten der Inhaltsbeschreibung

Nummer der Information (Symbol „IN")	Ereignis (Symbol „E")	Rel.-chronol. Ansatz des Ereignisses (Symbol „C1")	Histor. Voraussetzung (Symbol „HV")	Rel.-chronol Ansatz der histor. Voraussetzung (Symbol „C2")
1	Volle Auflösung Ägyptens in Teilstaaten	Ende 13. Dynastie = Beginn 15. Dynastie	Thronwirren der 13. Dynastie	13. Dynastie
2	"	"	Abfall des Deltas	14. Dynastie
3	Machtübernahme durch die Hyksos	"	Thronwirren der 13. Dynastie	13. Dynastie
4	"	"	Abfall des Deltas	14. Dynastie
5	Thronwirren der 13. Dynastie	13. Dynastie	—	—
6	Abfall des Deltas	14. Dynastie	—	—

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000146

Form der Informationen nach KOMREG Abb. 2

E*VOLLE-AUFLOESUNG-AEGYPTENS-IN-TEILSTAATEN/C1*ENDE-13.DYNASTIE=BEGINN-15.
15.DYNASTIE/HV*THRONWIRREN-DER-13.DYNASTIE/C2*13.DYNASTIE/IN*1$
E*VOLLE-AUFLOESUNG-AEGYPTENS-IN-TEILSTAATEN/C1*ENDE-13.DYNASTIE=BEGINN-
15.DYNASTIE/HV*ABFALL-DES-DELTAS/C2*14.DYNASTIE/IN*2$
E*MACHTUEBERNAHME-DURCH-DIE-HYKSOS/C1*ENDE-13.DYNASTIE=BEGINN-15.DYNASTIE/HV*
THRONWIRREN-DER-13.DYNASTIE/C2*13.DYNASTIE/IN*3$
E*MACHTUEBERNAHME-DURCH-DIE-HYKSOS/C1*ENDE-13.DYNASTIE=BEGINN-15.DYNASTIE/
HV*ABFALL-DES-DELTAS/C2*14.DYNASTIE/IN*4$
E*THRONWIRREN-DER-13.DYNASTIE/C1*13.DYNASTIE/IN*5$
E*ABFALL-DES-DELTAS/C1*14.DYNASTIE/IN*6$

Beispiel eines Registers

Rel.-chronol. Ansatz des Ereignisses	Ereignis	Rel.-chronol. Ansatz der hist. Voraussetzung	Historische Voraussetzung	Informationsnummer
13.DYNASTIE	THRONWIRREN DER 13.DYNASTIE			5
ENDE 13.DYNASTIE	MACHTUEBERNAHME DURCH DIE HYKSOS	13.DYNASTIE	THRONWIRREN DER 13.DYNASTIE	3
ENDE 13.DYNASTIE	VOLLE AUFLOESUNG AEGYPTENS IN TEILSTAATEN	13.DYNASTIE	THRONWIRREN DER 13.DYNASTIE	1
14.DYNASTIE	ABFALL DES DELTAS			6
BEGINN 15.DYNASTIE	MACHTUEBERNAHME DURCH DIE HYKSOS	14.DYNASTIE	ABFALL DES DELTAS	4
BEGINN 15.DYNASTIE	VOLLE AUFLOESUNG AEGYPTENS IN TEILSTAATEN	14.DYNASTIE	ABFALL DES DELTAS	2

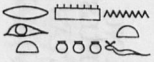
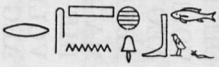
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000147

Registererstellung zu einem ägyptischen Text Abb. 3

Textbezeichnung: BERLIN–1204

Register: 1. Götternamen und ihre Bestandteile
NI:D, WA II:ND
2. Geographische Namen und ihre Bestandteile
NI:L, WA II:NL

Text als recherchierbare Einheit

Ausgangstext	Komponenten der Textbeschreibung in Auswahl						
	Transkription		Wortart I	Lexikalischer Index	Namenindex	Grammatischer Index	Wortart II
	0 189G03						
	IW		SA				
	WJ.N		SK	E			
	VM	=	NA				
	I		PE				
	RJ.T		INI	E			
	XNT.I	=	SKD	B			
	K		PE				
	R		PR				
	T)	–	NA				NL
	WR		PAG				
	)BJ.W		NA		L		
	R		PR				
	IR.T		INI	E			
	MN.W		NA				
	N		PR				
	ITI	=	NA				
	I		PE				
	WSIR		NA		D		
	XNT.I	–	NI				NI
	IMN.TIW		NA			P	
	R		PR				
	SMNX		IN	E			
	BZ.W	=	NAI				
	F		PE				
	0 192G04						
	$T)		PA				
	M		PR				
	J(M		NA				
	RJI.N	=	RF	E			
	F		PE				
	INT		SK	E			
	VM	=	NA				
	I		PE				

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000148

	Transkription		Wortart I	Lexikalischer Index	Namenindex	Grammatischer Index	Wortart II
	M	–	PR				PR
	XNT		NA				
	T)	–	NA				NL
	ZTI		NA	B	L		
	M		PR				
	NXT		PA				
	M		PR				
	M)(	–	PA				PA
	XRW		NA				

Sortiereinheiten Abb. 4

I	II	III	IV	V	
Registernummer	Transkription der Bestandteile bzw. Zusammensetzungen	Wortart I + lexikal. Index + gramm. Index	Namenindex bzw. Wortart II	Transkription der Zusammensetzung, wenn in II nur Bestandteil transkribiert	Stellenangabe
2	T)	NA		T)-WR	BERLIN-1204 G03
2	WR	PAG		T)-WR	BERLIN-1204 G03
2	T)-WR		NL		BERLIN-1204 G03
2	)BJW	NA	L		BERLIN-1204 G03
1	WSIR	NA	D		BERLIN-1204 G03
2	T)	NA		T)-ZTI	BERLIN-1204 G04
2	ZTI	NA B	L	T)-ZTI	BERLIN-1204 G04
2	T)-ZTI		NL		BERLIN-1204 G04

Ausgabe

1. *Register der Götternamen und ihrer Bestandteile*

D	WSIR	NA	BERLIN-1204 G03

2. *Register der geographischen Namen und ihrer Bestandteile*

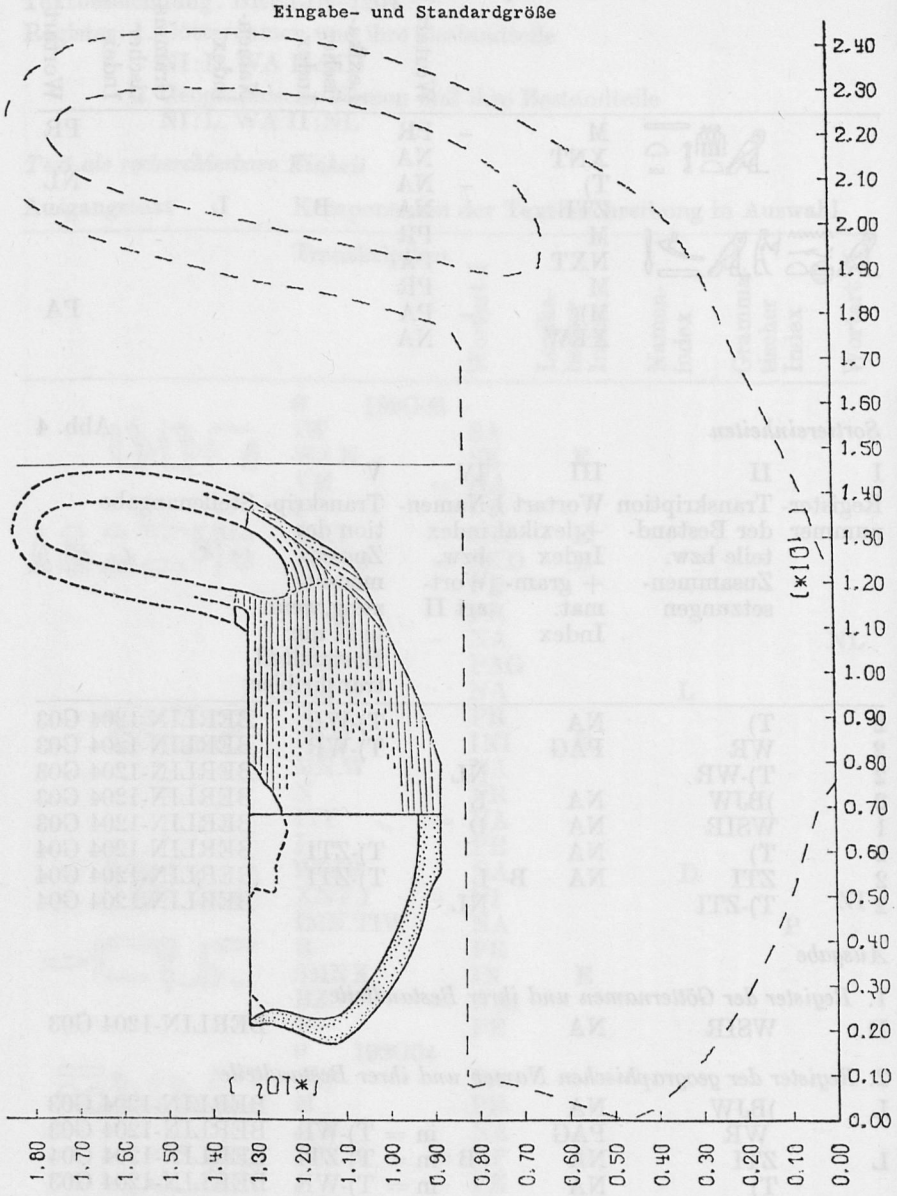
L	)BJW	NA			BERLIN-1204 G03
	WR	PAG		in = T)-WR	BERLIN-1204 G03
L	ZTI	NA	B	in = T)-ZTI	BERLIN-1204 G04
	T)	NA		in = T)-WR	BERLIN-1204 G03
	T)	NA		in = T)-ZTI	BERLIN-1204 G04
NL	T)-WR				BERLIN-1204 G03
NL	T)-ZTI				BERLIN-1204 G04

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000149

ARDOC

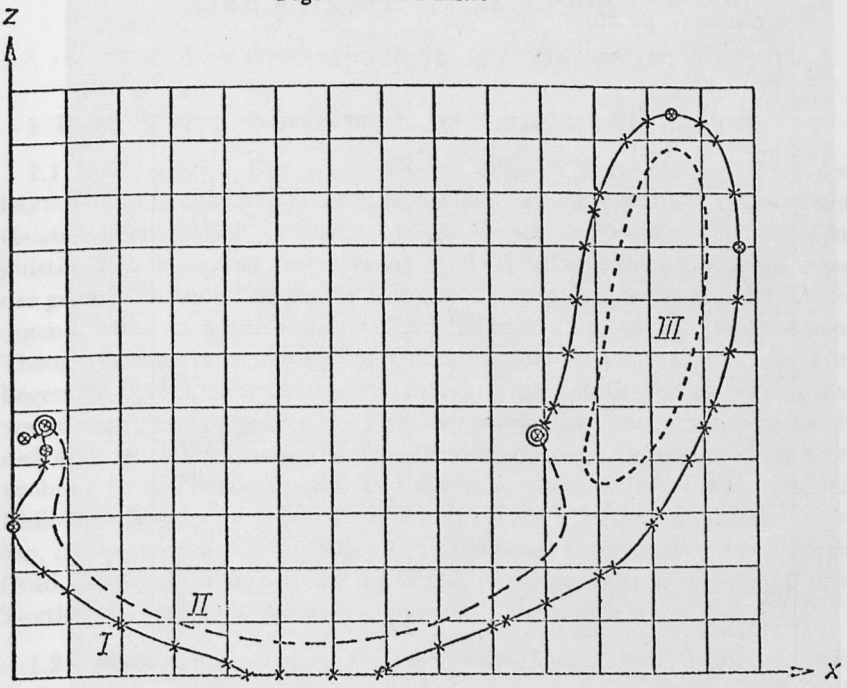
Abb. 5

Eingabe- und Standardgröße



ARDOC Abb. 6

Figuren und Punkte



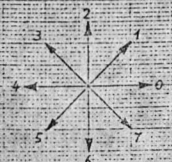
x Rasterpunkte

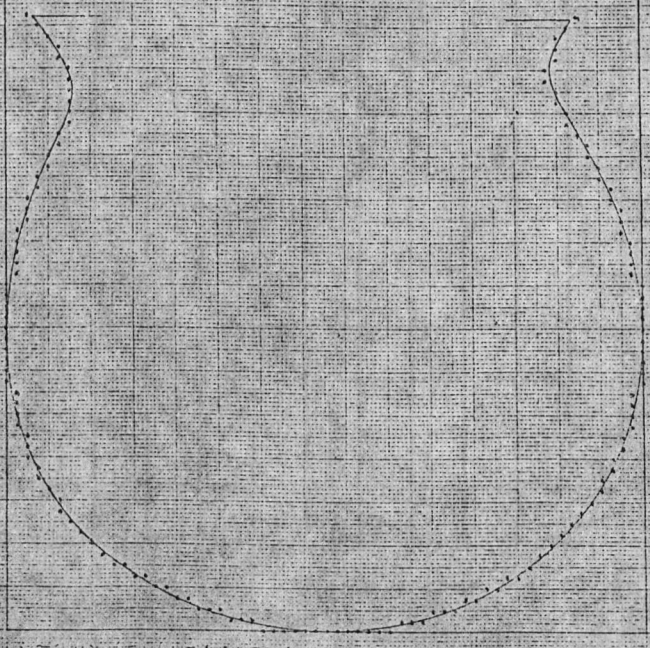
⊗ Relative Extrempunkte

◎ Grenzpunkte

Kettenkodierung Abb. 7 .

(Brunton, The Badarian Civilisation pl. XII)





7 7 7 6 7 (5x6) 5 6 5 6 5 6 5 6 6 5 6 6 6 6 5 (9x6) 7 6 6 6 7 6 6 7 6 7 7 6 (3x7)
0 7 0 7 0 7 0 7 0 0 7 0 0 7 (12x0) 1 0 0 1 0 0 1 0 1 0 1 0 (8x1) 2 1 2 1 2 1 2 2
2 1 (9x2) 3 2 2 2 3 2 2 3 2 3 2 3 2 3 3 2 3 2 3 2 1 2 2 1 1

DER COMPUTER ALS HILFSMITTEL FÜR DIE LEXIKALISCHE UND GRAMMATISCHE BESCHREIBUNG DES ALTÄGYPTISCHEN. MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN

Von Wolfgang Schenkel, Darmstadt

1 Elektronische Datenverarbeitung in Philologie und Linguistik

1.1 Elektronische Datenverarbeitungsanlagen (Computer) sind in den letzten Jahren mehr und mehr in Bereichen eingesetzt worden, die man den Geisteswissenschaften zuzuteilen pflegt. Gerade auf dem Gebiet der Linguistik, Philologie und Literaturwissenschaft haben solche Apparate Wunder gewirkt. Erinnert sei an die Impulse, die von der bis heute nicht befriedigend gelösten automatischen Sprachübersetzung auf die linguistische Theorienbildung ausgingen. Die Durchdringung des gewaltigen uns vorliegenden Sprachmaterials wurde einmal durch den Zwang zu logisch einwandfreien Beschreibungen des Faktischen gefördert, andererseits dadurch, daß erst die elektronische Datenverarbeitungsanlage die systematische Erprobung einer Theorie in großem Umfang ermöglicht. Für die Gebiete der Philologie und der Literaturwissenschaft sei auf die Konkordanzen verwiesen, die erst durch den Einsatz von Datenverarbeitungsanlagen den hohen Grad, die Geschwindigkeit und die Wirtschaftlichkeit der Erschließung eines Textkorpus erreichen, die man gegenwärtig anstrebt[1].

1.2 Es läßt sich heute nicht allzu genau abschätzen, welche Möglichkeiten in den elektronischen Datenverarbeitungsanlagen noch stecken. Jedenfalls beginnt man jetzt überhaupt erst richtig, das Gebiet auf seine „nichtnumerischen" Möglichkeiten systematisch zu erproben[2]. Man hat indes schon so viel Erfahrung gesammelt, daß es müßig wäre, die Anwendbarkeit von Verfahren der elektronischen Datenverarbeitung für ein spezielles Anwendungsgebiet wie die Erschließung altägyptischen Sprachmaterials nachzuweisen.

[1] Vgl. z. B. die in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Rechenzentrum hergestellte Shakespeare-Konkordanz: M. Spevack, *A Complete and Systematic Concordance to the Works of Shakespeare*, Band 1, Hildesheim 1968.

[2] S. Computers and the Humanities, herausgegeben vom Queens College of the City University of New York, New York 1966 ff.; darin die Betrachtungen von L. T. Milic, „*The Next Step*", I (1966), 3–6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000153

Die Frage kann nur lauten: wie setzt man eine elektronische Datenverarbeitungsanlage sinnvoll ein; oder: welche Komplexe lohnen sich für eine solche Bearbeitung.

2 Methoden und Verfahren der maschinellen Texterschließung

Die lexikalische und grammatische Erschließung altägyptischer Texte mit Hilfe einer elektronischen Datenverarbeitungsanlage ist unter zwei Aspekten zu betrachten: dem Aspekt der Methode und dem Aspekt des Verfahrens.

2.1 Die Methoden sind keine anderen als die philologischen und linguistischen, Methoden also, deren sich der Ägyptologe auch in konventionellem Arbeitsverfahren bedienen müßte[3]. Für die elektronische Datenverarbeitung müssen die Methoden lediglich solcherart sein, daß sie eine formal-logische Darstellung des jeweiligen Problemkomplexes in seiner Gänze gestatten; in methodisch nicht lösbaren Grenzfällen sind darüber hinaus pragmatische Lösungen statthaft. Die Auswahl der Methoden und die Konzeption ihrer Anwendung bleibt hier wie dort der Intuition des Forschers überlassen.

2.2 Das Verfahren besteht in einem für eine elektronische Datenverarbeitungsanlage geschriebenen Programmsystem. Die Hauptstufen der Verarbeitung sind die Eingabe der Daten (hier: der altägyptischen Texte) in der festgelegten Form, die eigentliche Verarbeitung der Daten und die Ausgabe der Ergebnisse.

(1) Als Eingabe für eine Textverarbeitung werden philologisch einwandfrei fixierte Texte verlangt. Das Verfahren der elektronischen Datenverarbeitung kann methodische und andere Mängel, die sich der Philologe bei der Textaufnahme zuschulden kommen läßt, nur in begrenztem, jeweils in den Programmen vorgeplantem Umfang beseitigen. Darüber hinaus kann es den Philologen durch augenfällige Mängel in den Ergebnissen zu gründlichen Überlegungen auffordern. Die gediegene Arbeit eines guten Philologen mit allen seinen geistigen Fähigkeiten, seinem Assoziationsvermögen und seiner umfassenden Erfahrung, ist hier noch weniger entbehrlich als bei konventionellem Verfahren.

(2) Die Verarbeitung der Daten ist der Kern des maschinellen Verfahrens. Sie umfaßt organisatorische Maßnahmen zur Steuerung des Datenflusses und, was den Ägyptologen unmittelbar interessiert, den Prozeß der Merkmalfindung. Merkmalfindung heißt in unserem Fall: Erkennen und

[3] Die elektronische Datenverarbeitung hat selbstverständlich ihre eigenen Methoden; diese stehen hier, wo es nur um die ägyptologische Anwendung der elektronischen Datenverarbeitung geht, nicht in Rede.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000154

Fixieren von lexikalischen und grammatischen Merkmalen, die in den Eingabedaten nicht explizit angegeben sind. Die stupide Arbeit der Fixierung immer wiederkehrender Merkmale und der Umgruppierung der Daten gemäß diesen und den bereits bei der Dateneingabe explizit angegebenen Merkmalen kann eine elektronische Datenverarbeitungsanlage vorzüglich ausführen.

Der Apparat kann allerdings nicht mit Hilfe eines Knopfdrucks etwa für eine lexikalische oder grammatische Analyse altägyptischer Texte in Gang gesetzt werden, sondern muß für die Erledigung dieser Aufgabe mit Hilfe maschinenverständlicher Anweisungen, eines Programms, gesteuert werden[4]. Da ein solches Programm jeden Analyseschritt explizit vorschreiben muß, ist seine Herstellung oft ein langwieriges Unternehmen. Das Programmieren kann aber ungemein lehrreich sein, weil die durch das Programm gelieferten Ergebnisse den Ägyptologen gegebenenfalls von der Irrigkeit seiner Formalisierungsbemühungen überzeugen können. Insofern liegt in der Programmierung einer elektronischen Datenverarbeitungsanlage und in der Konversation mit ihr beim Testen des Programms eine Quelle der Erkenntnis, eine Anregung zu neuen Lösungsversuchen.

(3) Die Ergebnisse der Verarbeitung müssen in lesbarer und übersichtlicher Form ausgedruckt werden. Aus Gründen der Wirtschaftlichkeit wird der Ägyptologe dabei einige ihm ungewohnte, aber leicht zu memorierende Besonderheiten eines Maschinenausdrucks unter Umständen in Kauf nehmen müssen, insbesondere den, daß die Schnelldrucker nicht über die konventionellen Transkriptionszeichen verfügen. An sich ließe sich technisch ohne weiteres Abhilfe schaffen, doch ist die Entwicklung von Ausgabegeräten noch derart im Fluß, daß sich besondere finanzielle Anstrengungen von ägyptologischer Seite vorerst nicht lohnen.

3 Illustration eines Verfahrens der maschinellen Texterschließung

Ein Abschnitt des im Deutschen Rechenzentrum entwickelten Systems M.A.A.T. (Maschinelle Analyse Altägyptischer Texte) soll die Möglichkeiten der elektronischen Datenverarbeitung veranschaulichen. Mit Hilfe der bereits programmierten Systemteile kann man auf der Grundlage von philologisch aufbereiteten Texten ein detailliertes lexikalisch-grammatisches Verzeichnis über die Wörter der Texte produzieren, das Eigenheiten einer Konkordanz mit denen eines Wörterbuchs verbindet.

3.1 Abb. 1 zeigt einen Ausschnitt aus einer systemgerechten Textauf-

[4] Die Programme des unten vorgeführten Verfahrens sind in den Programmiersprachen FORTRAN II und FAP für die Datenverarbeitungsanlage IBM 7090 programmiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000155

```
SPALTE  10        20        30        40        50        60        70        80
....I....I.. ..I....I....I....I.. ..I....I....I.... .I....I....I....I....I....I....I
0      003X10IIV,184-5,A.M8C      I                  I                    BAANA010
                                  I                  I
R'                NA          CI                   ID21L/,Z1/           BAANA020
/-                              I                    I
N.I               NI            I                  I                    BAANA030
. -                             I                    I
PR.T              INI           I                  ID54                   BAANA040
                                I                    I
M                 PR            I                  I                    BAANA050
                                I                    I
HRW.W             NA  2         I                  IN5L,Z1/               BAANA060
   -                            I                    I
M                 PR            I                  I                    BAANA070
                                I                    I
CR.T             -I             NI  2         I  NA  I                    BAANA080
   -              I             I                    I
NYR               I             NA            I                  .I*(R10L.,N25.)  BAANA090
                  I             I                    I
0      006X10IIV,184-5,B.M8C      I                  I                    BAANA100
                                  I                  I
XPR               I             SK            I                  I       BAANA110
                  I             I                  I
MD.T              I             NAW           I                  .IA2    BAANA120
   /              I             I                  I
                  I             I                  (I                     BAANA130
                  I             I                  I
NNK               I             PE            I                  I       BAANA140
                  I             I                  I
I+TM.W            I             NA            ID                 .I      BAANA150
-   -             I             I                  I
0      015X10IIV,186-7,A.M8C      I                  I                    BAANA160
                                  I                  I
WNN              =I             SKG           I                  I       BAANA170
.**               I             I                  I
I                 I             PE            I                  IA1L    BAANA180
                  I             I                  I
WII.KW            I             PSI           I                  .IZ1L,+A1 BAANA190
..- .             I             I                  I
```

Abb. 1 Korrekturausdruck einer Textaufnahme

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000156

nahme des Spruches 335a der altägyptischen Sargtexte (CT IV 184–191, Sarg M8C)[5]. Zur leichteren Orientierung ist der hieroglyphische Text hinzugefügt; die zwischengeschobene Zählung ist eine in der Textaufnahme in den mit „0" beginnenden Zeilen stehende künstliche Abschnittsnumerierung.

Jede Wortform beginnt in einer neuen Zeile. Zur Wortform gehören folgende Elemente der Beschreibung:

(1) Spalte 1 bis 12: Wortform in genormter Transkription[6] (zum Beispiel „MD.T"), darunter gegebenenfalls eine zeichenweise den Transkriptionszeichen zugeordnete Textkritik (zum Beispiel "/" unter dem zerstörten „T" von „MD.T").
(2) Spalte 25 bis 38: morphologisch-lexikalische Indizes, durch die die Wortform meist eindeutig in ihrer lexikalischen und grammatischen Zugehörigkeit identifiziert werden kann. So steht etwa in Spalte 25 bis 26 die Angabe der Wortart (zum Beispiel „NA" für Nomen Appellativum); in Spalte 27 der Wurzeltyp (zum Beispiel „I" für ult. *j*); in Spalte 28 bis 29 ein Index, der homokonsonantische Wurzeln unterscheidet (zum Beispiel hrw_1 „zufrieden sein" und hrw_2 zu *hrw.w* „Tag")[7]; in Spalte 33 ein Namenindex (zum Beispiel „D" für „Deus/Dea"); in Spalte 35 bis 36 eine Wortartangabe für Zusammensetzungen (zum Beispiel „NA" bei „CR.T-NYR", *ḥr.t-nṯr*).
(3) Spalte 48: Interpunktion (zum Beispiel „." für Satzende).
(4) Spalte 49 bis 71: Notation von Graphemen[8]. Kern der Notation sind die Nummern der Zeichen in Hieroglyphenlisten, hier der Gardiner-Liste (zum Beispiel „A2" für den sitzenden Mann mit der Hand am Mund).
(5) Spalte 73 bis 80: Kennung der Lochkarte, ohne ägyptologisches Interesse.

Die lexikalisch-grammatische Identifikation durch Indizes ist stark redundant, was eine bequeme, schematische Notation erlaubt und das Analyseverfahren flexibel hält.

3.2 Abb. 2 zeigt ein Verarbeitungsprotokoll, wie es während der Hauptstufe der maschinellen Verarbeitung produziert wird. Der Maschinenaus-

[5] Abgebildet ist nicht die originale Textaufnahme, sondern ein etwas übersichtlicherer Korrekturausdruck, in dem die Textkritik aus Spalte 13 bis 24 unter die Wortform in Spalte 1 bis 12 gesetzt ist. Die durchgehenden Kolumnen aus „I"s sind lediglich Orientierungshilfen.

[6] Vgl. vorläufig R. Gundlach und W. Schenkel, „*M.A.A.T., Ein System zur lexikalischen und grammatischen Erschließung altägyptischer Texte mit Hilfe einer elektronischen Datenverarbeitungsanlage*", Chronique d'Égypte XLII, 83 (1967), 41–64.

[7] Der Index „0" oder „1" braucht nicht geschrieben zu werden.

[8] In der Probe sind weder Phonogramme noch rein kalligraphische Zeichen notiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000157

```
TXT01C  CT,SP.335A                                                    B0335A


WFT06F  IN DER FLEXIONSTABELLE                  FPE
        FEHLT DER STAMM                         I
        MIT DEM WURZELINDEX.                     1
        ODER VOR EINEM SUFFIX FEHLT             '='

SYS21C  WEGEN DER VORSTEHENDEN BEANSTANDUNG(EN)
        WURDE DER FOLGENDE SATZ VON DER AUSWERTUNG ZURUECKGESTELLT

                CT,SP.335A                                            B0335A


                $$$$$$
                0     132X10IV,202-3,C.M8C

                0     135X10IV,202-3,D.M8C                                BAANB260
                IW                    SA                                  BAANB270
                RJI.N       =  -      SKI    E            D37L            BAANB280
                I                     PE                  A1L             BAANB290
                $W.TI          --     NA       D          2H6L            BAANB300
                I                     PE                  A1L             BAANB310
                M                     PR                                  BAANB320
                TP          =         NA                  D1L,Z1          BAANB330
                I                     PE                 .A1L             BAANB340
                AAAAAA



TXT02C  CT,SP.335A                                                    B0335A
        BEENDET
```

Abb. 2 Analyseprotokoll

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000158

druck spricht für sich selbst; nur so viel sei zur Erläuterung hinzugefügt: Während des Analyseprozesses können formale Fehler der Textaufnahme erkannt werden. Das System gibt auch diese Fehler im Verarbeitungsprotokoll bekannt. Fehlerhafte Passagen werden dann in einer Weise von der Bearbeitung zurückgestellt, daß sie nach Korrektur der angezeigten Fehler wieder in den Analyseprozeß geleitet werden können. Zur Zeit können im Verarbeitungsprotokoll ca. 40 Feststellungen verschiedenen Typs auftreten. Der Diagnostizier- und Nachtragsmechanismus ist ein Kernstück des Analyseverfahrens, weil sich formale Fehler erfahrungsgemäß bei der Textaufnahme immer einschleichen[9].

3.3 Abb. 3 zeigt einen Ausschnitt aus einer lexikalischen Liste zum Spruch 335a der altägyptischen Sargtexte, Sarg M8C (Liste LL/CT.335A. M8C-0). Zur Erläuterung folgende Hinweise:

(1) Wurzeln stehen mit ihren Indizes in Stern-Kästchen. Den Wurzeln sind Angaben über den Wurzeltyp beigefügt.
(2) Wörter mit ihren Indizes und Wortartangaben stehen in Strich-Kästchen. Den Wörtern sind aus einem maschinenverfügbaren Glossar Übersetzungen und Verweise auf Sekundärliteratur oder Textstellen beigefügt, soweit solche im Glossar zum Zeitpunkt der Produktion enthalten waren.
(3) Die Belege zu einem Wort sind vor allem nach ihrer grammatischen (morphologischen) Form durchgeordnet.
(4) Als Beleg ist jeweils der Belegsatz mit parallel darunter laufender Textkritik gegeben und die Referenz der Textstelle. Die zu belegende Wortform ist durch Sperrdruck hervorgehoben. Grapheme sind der besseren Lesbarkeit wegen im wesentlichen nur bei der zu belegenden Wortform wiedergegeben.
(5) Zusammengesetzte Wörter werden nur einmal in die Liste vollständig aufgenommen. Zusätzlich sind die Einzelelemente ausnahmslos aufgeführt und durch Verweise mit der Stelle verknüpft, an der die komplette Information steht.
(6) Die Anzahl der Belege ist notiert.

4 Möglichkeiten und Grenzen

Die Überlegungen des Abschnitts 2 und die Skizze des im System M.A.A.T. praktizierten Verfahrens in Abschnitt 3 gestatten uns, einige Merkmale der elektronischen Datenverarbeitung zu bestimmen, die für das Anwendungsgebiet symptomatisch sind:

[9] Formal richtige, aber sachlich falsche Aufnahmen werden vom System dagegen ohne Vorbehalt akzeptiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000159

```
J)J) 1 - JR 1                          78                    LL/CT.335A.M8C-0
+-----------------+
I J)J).T  1 A,  NA I          BEHOERDE, KOLLEGIUM                    BELEGE    2
+-----------------+
                              WB 5/528, 1-529,20
SG.                                                                  BELEGE    2
  1. (REDE)   (ZEILE IV,252-3,C.M8C) I+NJ.W VR=YN -- (ZEILE
     IV,254-5,A.M8C) NB.W M)(.T   J ) J ) . T (GR..N33,AA8,A1,3N33)
     V).T WSIR (ZEILE IV,254-5,B.M8C) JJ.IW $(.WT DS.W M ISF.TIW (ZEILE
     IV,256-7,A.M8C) IM.IW-XT VTP=S-XWI=S.   CT,SP.335A, IV,254-5,A.M8C
  2. (ZEILE IV,266-7,A.M8C) IR VR.I N.I   J ) J ) . T (GR..AA8,N33,3Z1)
     TN, (ZEILE IV,266-7,B.M8C) )IR-WR RN=F.
                                                CT,SP.335A, IV,226-7,A.M8C

***************
*  J W I  1  *
***************                ULT. I                                  BELEGE    1

+----------------+
I JW.T  1 A,  NA I             SCHLECHTES, BOESES                      BELEGE    1
+----------------+
                               WB 5/547,11-548,17
SG.                                                                  BELEGE    1
  1. (REDE)   (ZEILE IV,256-7,C.M8C) DR=YN   J W . T (GR..G37/)
     IR.T=I (ZEILE IV,258-9,A.M8C) MI NW IRI.N=YN N )X 8 IPW
     IM.IW-$MS.W N.IW NB SP).WT (ZEILE IV,258-9,B.M8C) IRI.N INP.W
     S.WT=SN (ZEILE IV,260-1,A.M8C) HRW.W PF N.I MI-IR=K-IM=I.
                                                CT,SP.335A, IV,256-7,C.M8C


***************
*  J B (  1  *
***************                                                      BELEGE    1

+----------------+
I JB(  1 A,  NA I              FINGER                                  BELEGE    1
+----------------+
                               WB 5/562,11-565,9
                               WMT1000-1003
PL.                                                                  BELEGE    1
  1. (ZEILE IV,236-7,C.M8C) IN GR.T JVWTI IRI NN (ZEILE IV,238-9,A.M8C)
     M   J B ( . W (GR..3D50L) =   F.        CT,SP.335A, IV,238-9,A.M8C


*************
*  J R  1  *
*************

+---------------+
I JR  1 A,  NA I               ENDE, GRENZE, BEREICH
+---------------+
                               WB 5/585,11-591,10
SG.
  X. SIEHE NB 2, NB 1 A, NB-R-JR
```

Abb. 3 Probe aus einer lexikalisch-grammatischen Liste

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000160

(1) Die elektronische Datenverarbeitungsanlage ist kein Roboter; sie ist nicht in der Lage, auf Knopfdruck intelligente Arbeit zu verrichten. Sie verarbeitet lediglich formal-logisch einwandfreie Daten (hier: Texte) nach bestimmten, in Programmen festgelegten Algorithmen (hier zum Beispiel: grammatischen Regeln). Sie ist lediglich Partner des Ägyptologen, dem sie bestimmte Routinearbeitsgänge abnehmen kann. In jeder Etappe eines maschinellen Verfahrens bestimmt der Ägyptologe, was die Maschine tun soll. Daneben bleiben die philologische Fixierung des zu verarbeitenden Textes und die Auswertung der Ergebnisse des maschinellen Verfahrens ihm allein überlassen.

(2) Sowohl die Entwicklung eines Verfahrens für die elektronische Datenverarbeitung als auch die philologische Textaufnahme sind Tätigkeiten, die nur der Mensch, der Ägyptologe und Datenverarbeitungsfachmann, vollbringen kann. Wollte man ohne präzise Vorstellungen „mal eben etwas durch die Maschine jagen", so wäre sowohl die ägyptologische als auch die Programmier-Investition zu hoch im Vergleich zu einem bei übereilter Produktion erreichbaren Ergebnis. Es verbietet sich zumal, konventionelle Problemstellungen unbesehen in eine Bearbeitung mit der elektronischen Datenverarbeitungsanlage zu überführen. Im allgemeinen führt eine gründliche Problemanalyse im Hinblick auf die Realisierung mit einer elektronischen Datenverarbeitungsanlage zu einer Präzisierung der Problemstellung selbst.

(3) Der Einsatz der elektronischen Datenverarbeitung lohnt sich für methodisch oder ihrem Umfang nach anspruchsvolle Texterschließung (Methoden- und Modellerprobung; Erfassung großer Datenmengen). Optimalen Nutzen erreicht man durch eine integrierte Texterschließung, d. h. wenn eine Vielzahl verschiedener Gesichtspunkte an ein und dasselbe Textkorpus herangetragen wird. So sollen zum Beispiel Textaufnahmen im System M.A.A.T. lexikalisch, morphologisch, syntaktisch, graphematisch und nach anderen Gesichtspunkten auswertbar sein.

(4) Der Mensch ist Initiator und Mittelpunkt im Verfahren der elektronischen Datenverarbeitung; er allein trifft geistige Entscheidungen. Die elektronische Datenverarbeitung ist allerdings insofern inhuman, als sie formal-logisch einwandfreie Konzeptionen verlangt, und gerade diese Forderung von Disziplinen, die mehr sach- als methodenorientiert sind, naturgemäß eine stärkere Betonung solcher Gesichtspunkte verlangt.

(5) Gewisse Verlegenheitslösungen im Druckbild der Ergebnisse sind als Scheingrenze einzustufen. Man kann hier ein leichtes Nachgeben des Ägyptologen erwarten, da nicht Geistiges, sondern lediglich gewisse Gewohnheiten betroffen sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000161

Die Manuskripte folgender Vorträge lagen bei Redaktionsschluß nicht vor bzw. erscheinen an anderer Stelle:

SUR LE TERME *'n-šn* „VOILE NUPTIAL"

Von M. Malinine, Paris

NEUE ÄGYPTISCHE FUNDE AUS DER RÖMERZEIT IN UNGARN

Von V. Wessetzky, Budapest

Erscheint in den „Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institutes Kairo" (Gedenkband für H. Stock).

RAMESSES II
Feldzug im 8. Jahr

Von H. Goedicke, Baltimore

DER HARMARCHISTEMPEL DES CHEFREN IN GISEH

Von H. Ricke, Kairo und S. Schott, Göttingen

Erscheint in den „Beiträgen zur Ägyptischen Bauforschung".

ZUR DEUTUNG DER PYRAMIDE VON MEDÛM

Von D. Wildung, München

Erschien in der Revue d'Egyptologie, Vol. 21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000162

SEKTION II: KEILSCHRIFTFORSCHUNG

SEKTIONSLEITER: W. v. SODEN, MÜNSTER

ZUM TOTENKULT IM ALTSUMERISCHEN LAGASCH[1]

VON JOSEF BAUER, WÜRZBURG

Dem Andenken an Professor Dr. Heinz Kronasser (1913–1968)

Lugalanda, der vorletzte Stadtfürst der I. Dynastie von Lagasch, hatte kaum sieben Jahre regiert, als er von Uru-KA-gina, dem berühmten Reformer, abgelöst wurde. Es ist nicht zu sagen, ob dieser Regierungswechsel friedlich oder gewaltsam erfolgte, ob Lugalanda eines natürlichen Todes starb oder beseitigt wurde. Sicher war Uru-KA-gina ein Usurpator, denn Urtarsirsira, der Sohn Lugalandas, folgte seinem Vater nicht im Stadtfürstenamte. Ebenso deutlich sprechen aber auch folgende Tatsachen. Lugalanda, der im 1. Königsjahre Uru-KA-ginas tot war, erhält von da an neben Enentarzid Anteil am Totenkult (DP 224 XII 12'; Nik 25 II 7). Sein Kult ist bis ins 5. Jahr Uru-KA-ginas zu verfolgen (Nik 89 I 6). Baragnamtara, die Frau Lugalandas, starb im 2. Jahre der Königsherrschaft Uru-KA-ginas und erhielt ein Staatsbegräbnis, an dem nach den erhaltenen zwei Lohnlisten (TSA 9, Fö 137) über 600 Klagepriester und Klageweiber teilnahmen. Fortan erscheint auch ihr Name in den Totenopferlisten.

Gemenanše und Mišaga, die Töchter Lugalandas, erhalten durch Šagšag, die Frau Uru-KA-ginas, eine regelmäßige, monatliche Emmerlieferung. Diese Zuwendung wurde frühestens im 3. Jahre Uru-KA-ginas eingeführt – wegen der lückenhaften Überlieferung ist das genaue Datum unbekannt –, aber bis in das krisenhafte 6. Jahr weitergezahlt (s. S. 113). Wie man sieht, nahm sich Uru-KA-gina der Waisen an, und ebenso führte er den Traditionen folgend die Sorge für die Toten der Herrscherfamilie fort, in deren Kreis auch sein Vorgänger und dessen Ehefrau aufgenommen werden.

Der Bedeutung entsprechend, die die Verehrung der Hingeschiedenen bei allen Völkern des Alten Orients gehabt hat, finden sich darüber auch zahlreiche Angaben in den Verwaltungsurkunden des vorsargonischen Lagasch. Diese Urkunden haben die Form der Liste und folgen mit nur geringen sachbedingten Abweichungen demselben Schema. Nach Zahl, Art und Qualität der ausgegebenen Güter, bzw. bei Steuerlisten der eingeliefer-

[1] Abkürzungen und Literatur s. bei J. BAUER, Altsumerische Wirtschaftstexte aus Lagasch, Dissertation Würzburg 1967. Auf diese Arbeit wird im folgenden durch die Abkürzung Diss. Bezug genommen.
Der Literatur hinzuzufügen ist: E. DOUGLAS VAN BUREN, The *ṣalmê* in Mesopotamian Art and Religion, Or NS 10 (1941) 65–92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000163

ten Güter, folgen jeweils die Namen der Empfänger oder der Abgabepflichtigen. Die Liste schließt meist mit der Addition der verzeichneten Waren. Die Unterschrift vermerkt den Zweck der Lieferung oder die Art der geleisteten Abgabe, gibt oft mit einer allgemeineren Bezeichnung die Berufsgruppe der Empfänger oder Einlieferer an, notiert den Ausgabe- oder Einnahmetermin, den Namen des verantwortlichen Beamten, meist auch Namen der Frau des Stadtfürsten, des Stadtfürsten mit seinem Titel und endet mit der Jahreszahl. Doch war die Angabe keines dieser Daten obligatorisch.

Unter dem überlieferten Textmaterial finden sich folgende Urkundengruppen, die als Quellen herangezogen werden können[2]:

Listen über Kleiderspenden an die Verstorbenen, ferner solche über Halsketten und andere Schmuckstücke zur Übergabe an die Toten,
Listen über Speiseopfer an eine größere Zahl von Empfängern,
kleine Speiseopferlisten mit nicht mehr als 3 Empfängern und
Listen über die *maš-da-ri-a*-Abgabe.

Letztere verzeichnen natürlich im Textteil die Namen der Abgabepflichtigen, und erst aus der Unterschrift wird die Verwendung der Einnahmen für die Totenopfer ersichtlich.

Während sich die eben genannten Textgruppen ausschließlich mit den Ausgaben für den Totenkult beschäftigen, enthalten andere Texte nur einzelne Posten oder verstreute Angaben, so die Schlachtviehabbuchungen, die aufführen, wieviel Tiere aus den Herden einzelner Tempelhirten oder des Vorstehers der Kleinviehhürden (LAK 535) bei Opfern an die Götter und

[2] 1.1 Kleiderlisten: DP 73, 77, 78, Fö 163, 164.
1.2 Schmucklisten: DP 74, 76.
2 Große Speiseopferlisten: DP 57, 222, 223, 224, Fö 172, Nik 25, RTC 58.
3 Kleine Speiseopferlisten: BIN 8,356(?), DP 40, 58, Fö 120, 161, MAH 15998 (= Genava 26,68), RA 11,61, RTC 60.
4 Listen über die Verwendung der *maš-da-ri-a*-Abgabe für Totenopfer: BIN 8,351, DP 25, 41, 42, 59, 212, Fö 171, 191, MAH 15855, 15997 (= Genava 26, 67, 69), Nik 159, 195, 236, RTC 59. Hier kann auch die in ihrem Formular ungewöhnliche Urkunde DP 221 am ehesten angeschlossen werden.
5 Schlachtviehabbuchungen mit Hinweisen auf den Totenkult: DP 56, 80, 218, Nik 153, 161, RTC 46, VAT 4875 (= Or 2, 41–42).
6 Götteropferlisten: s. die Zusammenstellung bei A. DEIMEL, Or 28, 25–70.
7 Große monatliche Abrechnungen über Gerste- und Emmerlieferungen: s. die Zusammenstellung bei A. DEIMEL, Or 32, 2–41 und ergänze BIN 8, 372, 391 und CTNMC 3.
8 Einzelne Angaben machen auch die beiden kleinen Getreidelieferungstexte Nik. 89, 134 und die Zusammenfassung von Getreideausgaben aus dem ‚Herrenbesitz' RTC 66 aus dem 4. Jahre Lugalandas.
Die Textgruppen 2–5 und 8 sollen in einer späteren Arbeit behandelt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000164

Verstorbenen oder in den Küchen zur Zubereitung von Fleischspeisen innerhalb eines gewissen Zeitraumes geschlachtet wurden. Schließlich enthalten auch Götteropferlisten und die großen monatlichen Abrechnungen über Gerste- und Emmerlieferungen einige beachtenswerte Angaben.

Die Textgattung der *Kleiderlisten* ist insofern besonders interessant, weil sich bisher aus dieser Zeit keine Hinweise auf das Opfern von Kleidern im Kult der Götter gefunden haben. Nur in einem Text (BIN 8,390,16), der sonst Weihgaben an verschiedene Gottheiten vermerkt, wird ein einzelnes Gewand aufgeführt. Der Name des Empfängers ist weggebrochen. Es bleibt also offen, ob es einer Gottheit oder einem Ahn zugedacht war.

Die zwei erhaltenen *Listen über Schmuck* verzeichnen vor allem verschiedene Ausführungen von *gú-za*, was wohl am ehesten als „Halskette" zu verstehen ist (s. A. Deimel, Or 2,51). Diese Texte haben ihre Parallelen im Götterkult. Dort werden auf den Tafeln *gú-za* zusammen mit drei verschiedenen Arten von Kronen (*men*) aufgeführt. Kronen kommen allem Anschein nach nur Göttern zu (s. auch unten S. 112). Beide Arten von Gegenständen werden dort wiederum als „Weihgaben" (*níg-a-ru-a*) zusammengefaßt. Diese Bezeichnung kommt in den zwei Texten aus dem Totenkult nicht vor und war vielleicht als Bezeichnung für Opfer an Verstorbene nicht üblich.

Die Schmuck- und die Kleiderlisten haben bedeutsame Gemeinsamkeiten. So kehren die Namen der vier Personen, für die in beiden Urkunden die Geschmeide bestimmt sind, auch als Kern der Namen in allen Kleidertexten wieder. Im übrigen wechselt die Zahl der Empfänger bei den Kleiderspenden stark. Es werden bis zu neun Namen genannt, ohne daß ein Grund für diesen Wechsel ersichtlich wäre.

Welche Personen wurden nun mit den Opfergaben bedacht? Das Ergebnis ist enttäuschend, wenn man aus den historischen Inschriften bekannte Persönlichkeiten erwartet. In allen sieben Texten werden *me-nigin*$_3$*-ta*, *nin-me-zid*(*-da*), *mí-šag*$_5$*-ga* und *geme*$_2$*-*^{d}*ba-ba*$_6$ genannt. Da Gemebaba schon in DP 76 II 3 aus dem 6. Jahre Lugalandas[3] erwähnt wird, kommt – wenn überhaupt – von den beiden bekannten Frauen dieses Namens nur die ältere, die Tochter Enentarzids, in Frage. Nun heißt es verschiedentlich von Dudu, wohl dem bekannten Priester des Ningirsu der Zeit Entemenas und Amtsvorgänger des Enentarzid, daß er zusammen mit Ehefrau und Kind (oder Kindern; *dam dumu-né-ta*[4]) beopfert werde (DP 224 VI 7. XIII 20;

[3] Die sicher datierten Urkunden dieser Gruppe verteilen sich auf den Zeitraum vom 6. Jahre Lugalandas bis zum 3. Jahre Uru-KA-ginas.

[4] A. Deimel, Or 2,50 übersetzt diese Wendung mit „von der Frau seines Sohnes . . .?", bemerkt dazu aber selbst, daß das *dam-dumu-na-ta* heißen sollte. Auch ist die Aufzeichnung der von Privatpersonen gestifteten Opfergaben durch die Tempelverwaltung des ‚Hauses der Frau' nicht wahrscheinlich. *dam dumu-né-ta* ist also ähnlich zu verstehen wie die mit den Suffixen *-bé*, *-bé-da*, *-bé-ta* gebildeten Ausdrücke. S. dazu Diss. Nr. 4 zu VIII 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000165

RTC 58 IV 2), und in zwei anderen Texten erhält Dudu einmal mit Ninmezida (DP 40 III 10–11. V 1), das andere Mal mit Mišaga (Nik 153 I 2. 7) Opfer, so daß wir vielleicht in Ninmezida die Ehefrau und in Mišaga[5] die Tochter Dudus zu sehen haben.

Bei Meniginta und der dreimal erwähnten Mitur (*mí-tur*)[6] tappt man völlig im Dunkeln. Viermal wird Gu-NI.DU genannt, womit wohl der Vater Urnanšes gemeint ist, dessen Kult besser bezeugt ist als der seines uns durch seine Inschriften bekannteren Sohnes. Unter den nur einmal Aufgeführten befinden sich Enentarzid und seine Ehefrau Dimtur (*dìm-tur*).

Die Kleider- und die Schmucklisten sind darüber hinaus noch durch den Opfertermin verbunden. Sechs der sieben Texte nennen das Fest der Baba, nur an diesem höchsten Fest des lagaschitischen Staates wurde diese Art Opfer gewährt. Der Schreiber des siebenten Textes (DP 78) hat die Angabe des Termins als selbstverständlich weggelassen.

Da die Aufstellung von Statuen in der sumerischen Religion eine so hervorragende Rolle spielt, darf man annehmen, obwohl das Wort *alam* in den Totenopferlisten nicht vorkommt, daß Schmuck und Gewänder den Statuen angelegt oder wenigstens bei ihnen niedergelegt wurden. Keiner der Texte benennt das Kultgebäude, in dem sich diese Standbilder befanden. Nur DP 77, eine Liste mit fünf Empfängern, vermerkt nach vier Namen (IV 1–2) *en-en-né-ne-šè, e-ta-ed* „für die Ahnen, (die) hinausgehen" und nach dem fünften Namen (IV 7) *é-ta nu-ta-ed* „er geht nicht aus dem Tempel hinaus". Es scheint, daß man mit den Ahnenbildern ähnliche Prozessionen ausführte, wie sie für Götterbilder bekannt sind. Da das *é-ki-šál-la* in einer Reihe von Urkunden als wichtigste Kultstätte des Dudu und seiner Familie erscheint[7], möchte man unter *é* diesen Tempel verstehen. Aber das bleibt unsicher.

Die Weihung der Gewänder konnte entweder von der Frau des Stadtfürsten oder in Vertretung von einem Beamten vollzogen werden. In den vorliegenden Texten werden *šag$_4$-gá-lú-bé*, ein Wäscher, zweimal und Baba'iggal, ein Mundschenk, dreimal erwähnt. Die Möglichkeit, daß etwa der Wäscher die Gewänder zur Reinigung erhielt, schließt wohl die klare Unterschrift von DP 77 aus[8].

Drei der fünf Kleiderlisten beenden die Aufzählung vor der Addition mit

[5] Sie darf nicht mit der S. 107 und unten S. 113 erwähnten gleichnamigen Tochter Lugalandas verwechselt werden.

[6] Nach DP 78 IV 4 war sie die Frau eines Feldmessers.

[7] Z. B. in DP 224 VI 8. XI 1'; RTC 46 II 4; 58 IV 3; MAH 15997 VIII 3.

[8] *^{d}ba-ba$_6$-ig-gal* DP 73 VIII 4; 74 V 2; 76 V 1.
šag$_4$-gá-lú-bé DP 77 V 7; 78 VI 1.
DP 77 V 1–9: *ezem-^{d}ba-ba$_6$-ka, šag$_5$-šag$_5$, dam uru-KA-gina, lugal, lagas^{ki}-ka-ke$_4$, en-en-KU.KU-ne, šag$_4$-gá-lú-bé, ašlag-ra, e-na-sum* 2. „Am Feste der Baba hat es Šagšag, die Frau des Uru-KA-gina, des Königs von Lagas, für die . . . Ahnen Šaggalube, dem Wäscher, gegeben. 2. (Jahr)".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000166

dem Ausdruck *šu-a tag$_4$-a-am$_6$*. Zweimal stehen vor diesem Ausdruck eine bzw. zwei Kleiderbezeichnungen, einmal folgt er unmittelbar auf den Namen des letzten Empfängers. Welcher Verwaltungsakt damit verbunden war, bleibt unklar. Die Listen enthalten keine Geschenke an die beiden für die Frau des Stadtfürsten agierenden Beamten[9].

Zwei weitere Quellengruppen erwähnen neben anderen Hinweisen auf die pietätvolle Sorge für die Abgeschiedenen den Kult an Statuen ausdrücklich. Es sind die Listen über die Speiseopfer an den hohen Götterfesten und die großen monatlichen Abrechnungen über die regelmäßigen Gerste- und Emmerlieferungen.

Es scheint, daß die in den *Götteropferlisten* genannten Statuen alle noch zu Lebzeiten der dargestellten Persönlichkeiten von ihnen selbst in den Tempeln aufgestellt worden sind. Ihre Stifter setzten, wie das für Gudea bekannt ist, sich aber auch für Šagšag, die Frau des Uru-KA-gina, nachweisen läßt, auch schon zu ihren Lebzeiten Rationen für ihre Bilder fest. Nach dem Hinscheiden der Dargestellten wurden sie zum Mittelpunkt der Verehrung des Toten, und wenn auch die regelmäßigen Zuwendungen mit der Zeit ausgeblieben sein dürften, so erhielten sie doch wenigstens an den Festen der Gottheit mit Emblemen und heiligen Gegenständen im Inneren des Tempels Anteil an den Opfergaben. So standen acht Statuen der Zella (*alam-é-šag$_4$-ga*)[10] zusammen mit einem Standbild des Dynastiegründers Urnanše[11] im Heiligtum der Nanše in Siraran und wurden an den Nanše-Festen beopfert[12].

Ein Bild der verstorbenen Baragnamtara, der Frau des Lugalanda, und eine Statue der Šagšag, die im 2. Jahre des Uru-KA-gina natürlich noch lebte, befanden sich nach DP 54 VI 3.5 (UK 2) wohl im Tempel der Baba in der Heiligen Stadt. Mit den Gaben an die beiden Statuen schließt dort die Aufzählung der Opfer des 1. Festtages. Unmittelbar davor sind Opfergaben für das *ib-íd-eden-na* vermerkt, dessen Lage in oder bei der Heiligen Stadt durch Fö 5 gesichert ist. Der Festtermin ist in DP 54 XIII 1–2 mit Sicherheit zu [*ezem-kisal*]-*la*, [*ezem*]-^{d}[*ba-ba$_6$-k*]*a-ka* „am Vorhoffest des Baba-Festes" zu ergänzen.

Ein weiterer Text (DP 55) erwähnt Opfer an einem nicht genannten und sonst unbekannten Fest der in Gu'aba beheimateten Göttin Nin-MAR.KI. In ihrem Tempel in Gu'aba standen Bildwerke der Ninḫilisuga, der Frau

[9] *šu-a tag$_4$-a-am$_6$* DP 78 V 4; Fö 163 V 1; 164 VI 1. Die Darlegungen in Diss. Nr. 167 zu V 1, Nr. 33 zu IV 1 und Nr. 163 zu IV 4 sind in dieser Weise zu berichtigen.

[10] S. DP 53 IX 14; Nik 23 XI 6'; TSA 1 IX 11.

[11] Die Anfertigung seiner Statue berichtet Urnanše vielleicht in CIRPL 3 Urn. 25 III 2–3: *l*[*u*]*gal ur-*^{d}[*nanše*], *mu-tud*.

[12] Im 4. Jahre Lugalandas kam noch ein Bildwerk der Nanše, der Mutter Lugalandas, hinzu (Nik 23 XI 3').

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000167

des Entemena, des Entemena selbst und eines sonst unbekannten Irkugnuna (V 3–5).

Nach DP 66 VI 7–8 erhält am Feste ‚Malzessen des Ningirsu' ein Bildwerk des Lugalanda mit Namen *dnin-gír-su gír-nun-šè nu-[k]úš* „Sorgt sich Ningirsu nicht um Girnun?" oder „Ningirsu braucht sich nicht um Girnun zu sorgen" Opfergaben. Hier könnte es sich aber auch um ein im Auftrage Lugalandas angefertigtes Bild des Gottes Ningirsu handeln.

Nach A. DEIMEL, Or 28,60, der auf DP 69, einer Weihgabenliste für Nin-MAR.KI, fußt, gab es auch eine Stele der Šagšag (*na-rú-a, šag$_5$-šag$_5$-kam* II 4–5). Doch ist im Text *šag$_5$-šag$_5$-kam* durch einen Zeilenstrich von *na-rú-a* getrennt und steht parallel zu *en-gil-sa-kam* in III 4. Das soll besagen, daß die zuerst genannten üppigeren Weihgeschenke aus dem Besitz der Šagšag stammen, die folgenden geringeren aus dem Besitz der Engilsa. Für die Stele wird nun die Weihung einer Krone verzeichnet. Ist die oben S. 109 mitgeteilte Beobachtung richtig, daß nur Göttern Kronen zukamen, kann die Stele schon damals nur als vergöttlicht und nicht als Darstellung eines Menschen angesehen worden sein, obwohl das Gottesdeterminativ fehlt. Außer der Stele nennt der Text noch *dnin-MAR.KI, é-tùr* und *digi-ama-šè*. Nach A. FALKENSTEIN, AnOr 30, 107, bestand dieser Kult der Nin-MAR.KI mit Igi'ama-še und der vergöttlichten Stele (dort mit Determinativ geschrieben) in Gu'aba noch in der Ur III-Zeit.

An den beiden mehrtägigen Festen zu Ehren der Göttin Nanše, dem Fest ‚Gersteessen-' und dem Fest ‚Malzessen der Nanše', besuchte die Frau des Stadtfürsten in großer Prozession von Girsu aus die Kultstätten in Lagasch und Siraran und brachte dabei auch am *ki-a-nag* von Lagasch und am *ki-a-nag* von Siraran Opfer dar. Auch an zwei anderen allein in Siraran begangenen Festen opferte die Frau des Stadtfürsten an der Libationsstätte dieser Stadt[13]. Nicht erwähnt wird, ob an diesen beiden Kultstätten nur eine berühmte Persönlichkeit, eine bestimmte Gruppe oder alle Verstorbenen der Stadt verehrt wurden. Da aber einmal in DP 53 II 10–11 (LA 3) an Stelle von *ki-a-nag lagas^{ki}(-sa/-a) ki-a-nag-lugal, lagas^{ki}-a*, also „Libationsstätte des Königs" oder „der Könige in Lagas" steht, kann die letzte Annahme für diese Libationsstätte ausgeschlossen werden. Die an einem *ki-a-nag* dargebrachten Opfer sind nach Art und Menge etwa dieselben wie für eine niedrigere Gottheit.

Nur durch zwei Götteropferlisten und eine Notiz in einer Schlachtviehabbuchung bekannt ist der Kult des *me-kul-ab$_4^{ki}$-ta*[14], der zusammen mit dem vergöttlichten Gilgamesch zum Fest des Vorhofes des Baba-Festes am Gilgamesch-Ufer Opfer erhält. Der Name des *me-kul-ab$_4^{ki}$-ta* „die ‚gött-

[13] Belegstellen s. bei A. DEIMEL, Or 28,60.
[14] S. DP 54 XI 4; 218 IV 2'; Fö 74 X 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000168

lichen Kräfte' (kommen) aus Kulab"[15] und die Verehrungsstätte deuten auf eine Verbindung zu Gilgamesch und Uruk hin, mehr läßt sich zu dieser Gestalt nicht sagen.

Bei der Durchsicht der *großen Listen über die regelmäßigen, monatlichen Gersten- und Emmerausgaben* fallen einige Posten ins Auge. Der Priester Dudu wird mit einer Gerstelieferung in Höhe von $^1/_4$ $^1/_{24}$ ‚Haupt'-Gur bedacht. Diese Zahlung können wir von der ältesten erhaltenen Liste dieser Art aus dem 4. Jahre Enentarzids[16] bis zum 3. Monat des 1. Königsjahres des Uru-KA-gina (STH 1,32 V 10–12) verfolgen. Sie erscheint nicht mehr in der nächsten erhaltenen Abrechnung vom 4. Monat des 2. Jahres des Uru-KA-gina (DP 158). Da Dudu, der Priester, sicher der aus den historischen Inschriften bekannte Zeitgenosse Entemenas ist, dessen Nachfolger im Priesteramte des Ningirsu schon zu Ende der Regierungszeit des Entemena Enentarzid war, kann es sich nur um Aufwendungen für den Totenkult handeln. Sein Kult bestand nach A. Falkenstein, NG 2,230 zu 196,24 noch in neusumerischer Zeit.

Weiter gehören hierher die Gerste- und Emmerausgaben für Bier und Brot für das *ki-a-nag*. Sie sind zum ersten Mal sicher in einem Text aus dem 12. Monat des Jahres des Lugalanda, als dieser noch nicht inthronisiert war (Nik 62 II 5–III 3), zu belegen. Auch diese Zahlung wird unter Uru-KA-gina eingestellt. Sie wird zuletzt im 2. Monat des Ensijahres des Uru-KA-gina gebucht (Fö 9 IV 11–V 4) und schon in der nächsten Monatsabrechnung (DP 152 [UKe 1,3]) nicht mehr geführt.

Nicht in unseren Zusammenhang gehören die Ausgaben für die beiden Töchter des Lugalanda, Gemenanše und Mišaga, und zwar weder die recht großen Mengen an Emmer und Gerste zur Herstellung von Stark- und Dunkelbier etwa in RTC 51 III 16–V 5 (LA 5,8), die ihnen zu Lebzeiten ihres Vaters zuflossen, noch die wesentlich geringeren Zahlungen unter Uru-KA-gina[17]. Es sind $^3/_4$ ‚Haupt'-Gur Emmer für Brot. Durch eine Lücke in der Kette der Texte erst vom 5. Monat des 5. Jahres des Uru-KA-gina (STH 1, 35 V 12–14) ab zu verfolgen, wird sie noch in VAT 4641 (= Or 32,39–40) VII vom 6. Monat des 6. Jahres desselben Herrschers aufgeführt[18].

[15] S. Diss. Nr. 155 zu X 8.

[16] Nik 67 VI 1'–2': [$^1/_4$ $^1/_{24}$ *še sá-dug*$_4$], *sanga* [*du-du*].

[17] Da der Hofstaat der beiden Töchter z. B. noch im 5. Jahre des Lugalanda ausgelöhnt wurde (RTC 53 [LA 5,8]), sind die Zahlungen unter Lugalanda sicher als Unterhalt für seine Kinder anzusehen, und gerade das Abschaffen monatlicher Lieferungen an die Verstorbenen, das unter Uru-KA-gina zu beobachten ist (s. S. 114), spricht dafür, daß die Zahlungen Lebenden gegolten haben.

[18] Ein letzter Text ähnlicher Art (DP 150) liegt über den 7. Monat des 6. Jahres vor; er verbucht jedoch nur die *Gersten*ausgaben. Eine Abrechnung über die Emmerlieferungen desselben Monats scheint sich nicht erhalten zu haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000169

Auch nicht in den Zusammenhang des Totenkultes gehören die monatlichen Zahlungen der Šagšag für ihre Statue. Es wird sich dabei um das schon oben S. 111 erwähnte Bildnis handeln; denn beide Texte, die Götteropferliste DP 54 und der erste Lieferungstext, der diese Zuweisung verbucht, Nik 64 V 2–5 (UK 2,11), stammen sicher nicht zufällig aus dem 2. Jahre Uru-KA-ginas. Diese Zuwendung wird mit Ablauf des 5. Jahres eingestellt (TSA 35 V 5–9 [UK 5,13]). Sie ist in Nik 57 (UK 6,1) nicht mehr zu finden.

Da Girsu das Verwaltungszentrum des Staates Lagasch gewesen ist, darf man vermuten, daß das erwähnte *ki-a-nag*, die ungenannte Kultstätte des Dudu und der Standort des Bildes der Šagšag in der bei oder in Girsu gelegenen Heiligen Stadt zu suchen sind. Als Standort des Bildnisses der Šagšag konnte schon oben S. 111 der Babatempel der Heiligen Stadt wahrscheinlich gemacht werden. Man kann weiter vermuten, daß die Lieferungen für den Priester Dudu seiner wichtigsten Kultstätte, dem *é-ki-šál-la* (s. S. 110), zugute kamen, dessen Lage bei der Heiligen Stadt ebenfalls sicher ist[19]. Von den aus dieser Zeit bekannten Libationsstätten aber kann nur das *ki-a-nag* des Enentarzid in der Heiligen Stadt gelegen haben[20].

Die großen Getreidelieferungslisten lassen erkennen, daß der Reformer Uru-KA-gina die den Tempeletat stark belastenden *monatlichen* Zuwendungen für Enentarzid und Dudu strich, doch verfielen weder diese beiden noch etwa sein unmittelbarer Vorgänger Lugalanda einer damnatio memoriae. Denn die großen Totenopferlisten bezeugen Opfer für sie an den *Festtagen* bis in das 3. Jahr Uru-KA-ginas. Für Enentarzid und Lugalanda liegt sogar noch eine Notiz für das 5. Jahr dieses Königs vor (Nik 89 I 5–6); spätere Nachrichten sind nicht erhalten. Der Kult Dudus dauerte, wie erwähnt, bis in die neusumerische Zeit an, und das Andenken Urnanšes trug eine große Nanšehymne bis in die altbabylonische Zeit weiter[21].

[19] S. Diss. Nr. 14 zu IV 1.

[20] Die Ausführungen in Diss. Nr. 41 zu III 9 sind so zu berichtigen. Zu den dort aufgeführten Libationsstätten ist ein *ki-a-nag* in *URUxKÁR*^{ki} (DP 212, RTC 59) nachzutragen.

[21] S. SLTNi 67 und Dupl. Z. 35–39, in Übersetzung bei A. FALKENSTEIN, AnOr 30,44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000170

ZUR DATIERUNG GUDEAS VON LAGAŠ

Von Herbert Sauren, Heidelberg

Die Einordnung der II. Dynastie von Lagaš[1] und damit des Stadtfürsten Gudea in den historischen Ablauf des ausgehenden 3. vorchristlichen Jahrtausends wurde in den letzten Jahren wiederholt versucht. Seit der umfassenden Darstellung E. Sollbergers über die Chronologie der Könige von Ur, AfO 17 (1954–56), 10–48, hat sich die Auffassung durchgesetzt, daß die Familie Urbabas vor Beginn der Herrschaft der III. Dynastie von Ur in Lagaš regierte, s. etwa C. Gadd, CAH I 19, 44–46; A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 1–16; D. O. Edzard in: Fischer Weltgesch. II/1, 116–164; H. Schmökel, HdO II/3, 52–63. Abweichend davon vertrat W. von Soden, Propyl. Weltgesch. I 554 die Datierung Gudeas in die Zeit Urnammus und der beiden ersten Jahrzehnte Šulgis. A. Parrot, Sumer 199, hält die sichere historische Einordnung für ungeklärt.

1. Eine kleine Wirtschaftsurkunde, das Etikett eines Tontafelbehältnisses, trägt m. E. wesentlich zur Klärung dieses Problems bei. Die *pisan-dub-ba*-Tafel ITT III 6045 nennt:

1. die Götter, denen geopfert wurde,
2. den Anlaß, aus dem die Opfer stattfanden,
3. die Tempel, für die die Opfer bestimmt waren (?),
4. die Opferspenderinnen. Der Text lautet: *pisan-dub-ba*[2] *sá-du*$_{11}$*-dingir-re-ne* ^{d}*nanše* ^{d}*šul-gi* ^{d}*nin-*MAR.KI*-mi-*[*gi*$_{16}$*-*]*sa*[3] ŠU[?4]*-dul*$_4$*-la-dingir-re-ne šà*

[1] S. zu dieser Bezeichnung A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 6; D. O. Edzard, Fischer Weltgesch. II/1, 117.

[2] S. zu den *pisan-dub-ba*-Texten A. Ungnad, ZA NF 4 (1929), 78; R. T. Hallock, AS VII 66 zu Z 269; T. Fish, MCS 1 (1951), 20–26; N. Schneider, Or NS 9 (1940), 1–16 und A. Falkenstein, NG III 151. Die Lesung *ša*$_x$*-dub-ba* wurde von B. Landsberger, JCS 9 (1955), 125[22] für die Berufsbezeichnung des „Rechnungsführers" nachgewiesen. S. auch E. Sollberger JCS 19 (1965), 27, 1 *šà-dub-ba*; ders. TCS I 172 und 161.

[3] Zur Ergänzung s. A. Falkenstein, ZA NF 24 (1967), 9; ders. AnOr XXX/1, 153 mit Anm. 8–10.

[4] Die Stelle ist epigraphisch schwierig. N. Schneider, KWU 855 liest *šu-dul*$_4$*-la* „Joch". S. Gudea Stat F III 12; Zyl. B XV 10 *šu*$_4$*-dul*$_4$/$_5$*-la*, dazu A. Falkenstein, AnOr XXVIII 10. Das erste Zeichen weist jedoch zu Beginn einen senkrechten Keil auf und ist wohl eher šè zu lesen. So wird man kaum *túg* „Kleid" einsetzen dürfen, obwohl *dul*$_4$, das mit *dul*, *katāmu*, „bedecken" wechselt, häufig von Kleidern ausgesagt wird, s. A. Falkenstein, AnOr XXIX 107; AHw

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000171

gír-su^{ki}[*é-*^{d}*nanše* (*ù*) ^{d}*Inin*-MAR.KI-*aš*[5] *dam-ur-*^{d}*ba-ba*$_6$ *dam-gù-dé-a dam-lú-giri*$_x$(= KA)-*zal*(*a*)[6] *ì-gál mu ḫu-úḫ*^{1}(= UD.<KÚŠU>)-*nu-ri*^{ki} *ba-ḫul* „Tontafelbehältnis: (Abrechnungen über) regelmäßige Opfergaben der Götter Nanše, Šulgi, Nin-MAR.KI, der Frau des [bleibenden] Besitzes, zum . . . der Götter in Girsu für [den Tempel der Nanše (und) der] Nin-MAR.KI (von seiten) der Ehefrau des Urbaba, der Ehefrau des Gudea, der Ehefrau des Lugirizal befinden sich (darin). Jahr, (in dem) Ḫuḫnuri zerstört wurde (AS 7)."

Die Urkunde ist m. W. ohne Parallelen. Urkunden, die in dem hier bezeichneten Behältnis aufbewahrt wurden, sind wohl deshalb nicht nachweisbar, weil dort nur der jeweils verantwortliche Beamte oder nur die Tempel genannt sein dürften.[7] Das Fest, an dem die Opfer stattfanden, kann ich sonst nicht nachweisen[8]. Da Opfer für Šulgi genannt werden, können die AS 7 archivierten Tontafeln keinesfalls vor Š 21, dem Datum der Vergött-

464 II 2a. S. auch RA 12,155, 13: 1–3 zu einem Kleideropfer seitens der Ehefrau des Stadtfürsten. Für die Benennung des Anlasses fehlen m. W. Parallelen. S. noch AnOr XXX/1, 125, 11 zu *é-dul*$_4$*-la*.

[5] Die Ergänzung bedarf einer Erklärung. Der Name Nin-MAR. KI ist genetivisch zusammengesetzt, s. A. FALKENSTEIN, AnOr XXX/1, 106[7]. „Für den Tempel der Nin-MAR.KI" müßte heißen: *é-*^{d}*nin*-MAR.KI-(*ra-*)*ka-aš*/*šè*, s. CT III 36, 70–71. Die Tatsache der genetivischen Zusammensetzung bleibt jedoch bei diesem Namen häufig unberücksichtigt. S. zu *é-*^{d}*nin*-MAR.KI-*ka nam-erím ba-ku*$_5$ „im Tempel der Nin-MAR.KI wude der Eid dafür geleistet" HSS IV 130: 5; TLB III 38 V 5; A. FALKENSTEIN, AnOr XXX/1, 107[7]; für altbabyl. Belege J. RENGER, HSAO 166; G. PETTINATO, UNL I 286 zu *a-šà é-*^{d}*nin*-MAR.KI „Feld des Tempels der Nin-MAR.KI", s. auch l. c. III 28. Die vorgeschlagene Ergänzung ergibt sich aus den zuvor genannten Gottheiten, wobei ich annehmen möchte, daß Šulgi eine Kapelle in diesen Tempeln besaß und deswegen seine Kultstätte nicht erwähnt werden mußte.

[6] Die von *pisan-dub-ba* und *ì-gál* eingeschlossenen Satzteile enthalten stets neue Angaben. Daher ist nach dem Anlaß und dem Ort der Opfergaben keine Liste von Personen zu erwarten, denen oder deren Statuen geopfert wurde, sondern nur noch die Namen der Spenderinnen. Diese Namen sollten im Ablativ-Instrumental angefügt werden, s. unten zu Or 47–49: 465: 26.

[7] S. unten 1.4. zu den Opferleistungen der Königinnen der III. Dynastie von Ur. Sind außer den Königinnen und Ehefrauen der Stadtfürsten andere Frauen als Spenderinnen von Opfern überliefert, so waren diese zumindest Ehefrauen hoher Persönlichkeiten, s. zu Lieferungen zur Opferschau Or 47–49: 19: 1–5; 4: 1–4; 17: 4–7; 23: 4–6. Im ersten Falle war die Ehefrau des *máš-šu-gíd-gíd* „Opferschaupriesters" Spenderin, in den übrigen Fällen ist an der Höhe der Lieferung der Stand zu ermessen. Nur die Ehefrauen des *sukkal-maḫ* „Großveziers" und des Stadtfürsten konnten mit ihrem Siegel für den Inhalt einer Urkunde verantwortlich zeichnen, s. A. FALKENSTEIN, NG I 46[4]; TU 23 Rs 2–3. Belege dafür sind selten. Zu Or 47–49, 16: 10–11, wo die *nì-mí-ús-sá-*^{d}*ba-ba*$_6$ „Gaben zum Hochzeitsmahl für Baba" aber kein Spender erwähnt werden, s. unten 1.4.

[8] Vgl. HLC I 4, 223: 7–9, wo ein Fest der Nin-MAR.KI in Girsu genannt ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000172

lichung Šulgis[9], geschrieben worden sein. Die Namen Urbaba, Gudea und Lugirizal lassen keinen Zweifel darüber zu, daß die Opferspenderinnen Ehefrauen der bekannten Stadtfürsten von Lagaš waren, auch wenn die Amtsbezeichnung nicht mitgenannt ist[10]. Da die historische Überlieferung keine sichereren Angaben bietet, wird man wohl die vorliegende Urkunde als Zeugnis dafür annehmen dürfen, daß die genannten Stadtfürsten in der Reihenfolge herrschten, in der die Urkunde ihre Namen aufführt.

1.1. Da zwei Stadtfürsten des Namens Lugirizal in Lagaš nachgewiesen wurden, s. A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 4[9], läßt die Urkunde zwei historische Deutungen offen:

1. Lugirizal war der Vater des Nammaḫani[11], RA 41 (1947), 24. Die Urkunde legt in diesem Falle die Reihenfolge der Stadtfürsten fest: Urbaba / Gudea, Urningirsu, Pirigme, / Lugirizal, Nammaḫani. Hierbei wird vorausgesetzt, daß die Folge vom Vater auf den Sohn den übrigen dynastischen Folgeprinzipien, Bruder und Schwiegersohn, vorangeht. Dies läßt sich für die Familie Gudeas wahrscheinlich machen und wird durch die Folge der Könige Urnammu bis Amarsuena bestätigt. Lugirizal kann der Familie nur als Schwiegersohn des Ka-ku und Ehegatte der Nin-ka-gina angehört haben[12]. Nammaḫani, der Sohn Lugirizals, heiratete dann seine Cousine Ninḫedu, eine Tochter Urbabas. Vor Lugirizal wird man noch Ka-ku an-

[9] S. E. Sollberger, AfO 17 (1954–56), 17[31] und A. Goetze, Iraq 22 (1967, 151–156 zur Datenformel Š 21.

[10] Die drei Namen sind in der Ur-III-Zeit in Lagaš sehr weit verbreitet, s. E. Huber, AB XXI 72–75; 110–111; 90–91, so daß auch andere Personen gemeint sein könnten, zumal die Amtsbezeichnung und beim Namen Gudea das Determinativ vor Götternamen fehlt. So erwähnt die Urkunde TCL II 5498 sowohl den Namen *gù-dé-a* II 15 und *ur-*^{d}*ba-ba*$_6$ II 21 u. ö; TU 173: 14–15 *lú-giri*$_x$(= ka)*-zal* und *ur-*^{d}*ba-ba*$_6$. Da aber bei Opfergaben von Frauen nur ein kleiner ausgewählter Personenkreis in Frage kommt, s. Anm. 7, ist das Zusammentreffen der Namen von drei Stadtfürsten zu ungewöhnlich, um als Zufall gedeutet zu werden.

[11] S. zu den Schreibungen des Namens A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 4[5].

[12] Ich möchte nicht nur für Ur-gar sondern auch für Nin-ka-gina zwei aufeinanderfolgende Ehen annehmen. Sie war jedoch kaum die leibliche Mutter Nammaḫanis, sondern seine Stiefmutter. S. zu SAK f II 1 *ama-tud-a-ni* „die Mutter, die ihn (d. i. Nammaḫani) geboren hat" M. Diakonoff, RA 52 (1958) 62 und A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 5[1], beide nehmen eine entferntere verwandtschaftliche Beziehung an. Wäre Nin-ka-gina die leibliche Mutter Nammaḫanis, müßten nach dem Tode Ur-gars bis zum Regierungsantritt Nammaḫanis 20 Jahre vergangen sein oder Lugirizal müßte vor Urbaba regiert haben. Die letzte Bedingung wäre nur bei der jüngeren Datierung, s. 1., und nur unter den Umständen möglich, die A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 5 angab. Diese Möglichkeit bleibt bei den Berechnungen unberücksichtigt. Die Mutter Nammaḫanis und die erste Gattin Lugirizals sind namentlich nicht überliefert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000173

setzen dürfen, in dem man einen jüngeren Bruder Urbabas sehen darf. Durch ihn wird die Zusammengehörigkeit der Dynastie gewahrt. Auch Ur-GAR wäre hier einzuordnen, wobei seine Ehe mit der Tochter Urbabas, SAK 62, 13, der Ehe mit Nin-KA-gina, der Tochter KA-kus, AnOr XXX/1, 4[4], voraufging. Die Stadtfürsten von Urbaba bis Pirigme sind demnach mindestens etwa 6 Jahre früher anzusetzen, als es in den Berechnungen A. FALKENSTEINS, AnOr XXX/1, 14, geschieht. Doch zunächst zur 2. Möglichkeit.

1.2. Lugirizal war der Š 25 erwähnte Stadtfürst, s. Cl. E. KEISER, YOSR IV/2, 17. Gesichert ist in diesem Falle a) der Synchronismus Nammaḫani 2 = Urnammu 2, s. S. N. KRAMER, Or NS 23 (1954), 45; A. FALKENSTEIN, AnOr XXX/1, 13 und b) – durch die Inschriften der Ninḫedu, SAK 64 c, e, – die Tatsache, daß Urbaba vor Nammaḫani regierte. Unsicher bleibt jedoch, ob Gudea und seine Nachfolger unmittelbar auf Urbabas Regierung folgten[13]. Bei dem geringsten zeitlichen Abstand von Urbaba bis Lugirizal läßt sich die Folge der Stadtfürsten etwa ordnen:

1. vor Urnammu: KA-ku / Urbaba / Ur-GAR / Lugirizal, Nammaḫani (nur die Abfolge der beiden letzten Herrscher ist sicher);

2. nach Urabba: Gudea, Urningirsu, Pirigme / Lugirizal, (unsicher bleibt die Zeitspanne zwischen Pirigme und Lugirizal, in der weitere Stadtfürsten regiert haben dürften). Urbaba dürfte hierbei als jüngerer Bruder KA-kus anzusehen sein.

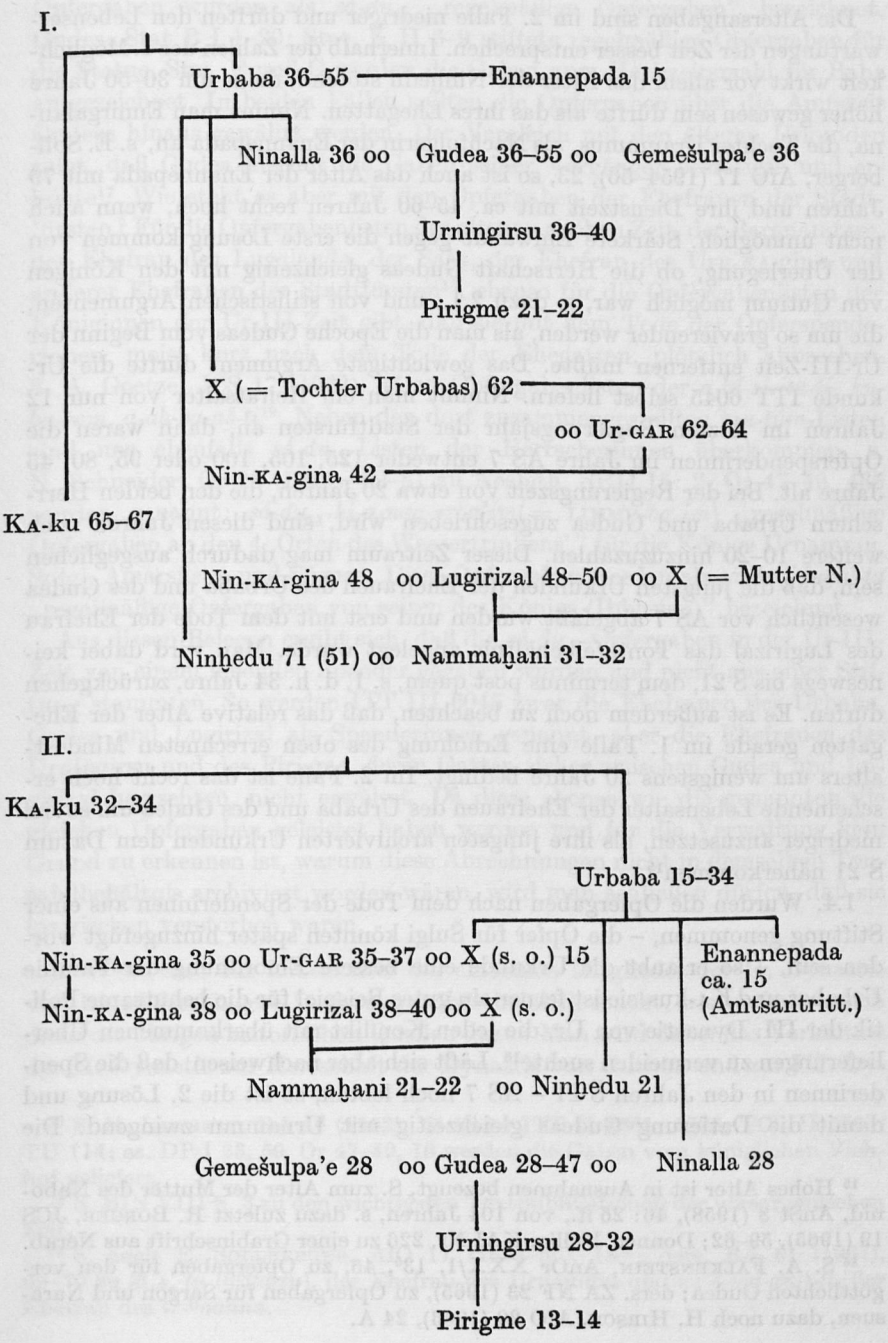
1.3. Um entscheiden zu können, welche der beiden Möglichkeiten zutreffend ist, möchte ich das relative Alter der einzelnen Mitglieder der Familie errechnen[14].

Urbaba 36–55 / 15–34; Enannepada 15 / 15; Gudea 36–55 / 28–47; Ninalla 36 / 28; Gemešulpa'e 26 / 28; Urningirsu 36–40 / 28–32; Pirigme 21–22 / 13–14; Ur-GAR 62–64 / 35–37; KA-ku 65–67 / 32–34; Nin-KA-gnia 42 bzw. 48 / 35 bzw. 38; X (Tochter Urbabas) 62 / 15; Lugirizal 48–50 / 38–40; Nammaḫani 31–32 / 21–22; Ninḫedu 71 (mindestens 51) / 21.

[13] A. FALKENSTEIN, AnOr XXX/1, 5, begründet die Folge Urbaba-Gudea mit dem Machtstand des Stadtstaates Lagaš. S. dazu auch 2.1.

[14] Den Berechnungen liegt ein angenommener Generationenabstand und der größte Altersunterschied der Geschwister von 20 Jahren zu Grunde. Bei den Frauen wurde das Alter bei Regierungsantritt des Ehegatten bzw. des Vaters errechnet, bei Schwiegersöhnen das relative Alter der Ehegattinnen übernommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000174



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000175

Die Altersangaben sind im 2. Falle niedriger und dürften den Lebenserwartungen der Zeit besser entsprechen. Innerhalb der Zahlen der 1. Möglichkeit wirkt vor allem das Alter der Ninḫedu störend, da es um 30–50 Jahre höher gewesen sein dürfte als das ihres Ehegatten. Nimmt man Ennirgalanna, die Tochter Uranmmus, als Nachfolgerin der Enannepada an, s. E. Sollberger, AfO 17 (1954–56), 23, so ist auch das Alter der Enannepada mit 79 Jahren und ihre Dienstzeit mit ca. 45–60 Jahren recht hoch, wenn auch nicht unmöglich. Stärkere Einwände gegen die erste Lösung kommen von der Überlegung, ob die Herrschaft Gudeas gleichzeitig mit den Königen von Gutium möglich war, s. dazu 2.1., und von stilistischen Argumenten, die um so gravierender werden, als man die Epoche Gudeas vom Beginn der Ur-III-Zeit entfernen müßte. Das gewichtigste Argument dürfte die Urkunde ITT 6045 selbst liefern. Nimmt man ein Heiratsalter von nur 12 Jahren im letzten Regierungsjahr der Stadtfürsten an, dann waren die Opferspenderinnen im Jahre AS 7 entweder 125, 105, 100 oder 95, 80, 45 Jahre alt. Bei der Regierungszeit von etwa 20 Jahren, die den beiden Herrschern Urbaba und Gudea zugeschrieben wird, sind diesen Jahren noch weitere 10–20 hinzuzuzählen. Dieser Zeitraum mag dadurch ausgeglichen sein, daß die jüngsten Urkunden der Ehefrauen des Urbaba und des Gudea wesentlich vor AS 7 abgefaßt wurden und erst mit dem Tode der Ehefrau des Lugirizal das Tontafelbehältnis angelegt wurde. Man wird dabei keineswegs bis Š 21, dem terminus post quem, s. 1, d. h. 34 Jahre, zurückgehen dürfen. Es ist außerdem noch zu beachten, daß das relative Alter der Ehegatten gerade im 1. Falle eine Erhöhung des oben errechneten Mindestalters um wenigstens 20 Jahre bedingt. Im 2. Falle ist das recht hoch erscheinende Lebensalter der Ehefrauen des Urbaba und des Gudea um soviel niedriger anzusetzen, als ihre jüngsten archivierten Urkunden dem Datum Š 21 näherkommen[15].

1.4. Wurden die Opfergaben nach dem Tode der Spenderinnen aus einer Stiftung genommen, – die Opfer für Šulgi könnten später hinzugefügt worden sein, – so erlaubt die Urkunde eine bessere Einordnung der Familie Urbabas und KA-kus, sie ist ferner ein gutes Beispiel für die behutsame Politik der III. Dynastie von Ur, die jeden Konflikt mit überkommenen Überlieferungen zu vermeiden suchte[16]. Läßt sich aber nachweisen, daß die Spenderinnen in den Jahren Š 21 – AS 7 noch lebten, so ist die 2. Lösung und damit die Datierung Gudeas gleichzeitig mit Urnammu zwingend. Die

[15] Hohes Alter ist in Ausnahmen bezeugt, S. zum Alter der Mutter des Nabonid, AnSt 8 (1958), 46: 26 ff., von 104 Jahren, s. dazu zuletzt R. BORGER, JCS 19 (1965), 59–62; Donner, Röllig, KAI Nr. 226 zu einer Grabinschrift aus Nerab.

[16] S. A. FALKENSTEIN, AnOr XXX/1, 13[5], 45, zu Opfergaben für den vergöttlichten Gudea; ders. ZA NF 23 (1965), zu Opfergaben für Sargon und Narasuen, dazu noch H. HIRSCH, AfO 20 (1963), 24 A.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000176

Opfergaben wurden als *sá-du*$_{11}$ „regelmäßige Opfergaben" bezeichnet. Gudea, Stat B I 1–20; Stat. K II 6–9 stiftete regelmäßige Opfergaben für die Statue. Stat. E und G werden die Gaben zum Hochzeitsmahl für Baba aufgezeichnet. In beiden Fällen sollten die Opfergaben über die Amtszeit Gudeas hinaus gewährt werden. Der Vergleich mit den älteren Urkunden zeigt, daß Gudea hiermit die Gaben seiner Vorgänger bestätigte und erhöhte[17]. Wie steht es aber mit den Opfergaben der Ehefrauen der Stadtfürsten? Für die Opfergabenlisten der altsumerischen Zeit, der Baranamtara, der Ehefrau des Lugalanda, der Šaša, der Ehefrau des Uru-KA-gina und anderer Ehefrauen der Stadtfürsten[18], ebenso für die Opfergabenlisten der Königinnen der Ur-III-Zeit gibt, daß sie mit dem Tode der Opferspenderinnen, meist kurz nach dem Tode der Ehegatten, plötzlich abbrechen. S. A. Goetze, JCS 17 (1963), 35 zu Opfergabenlisten der *a-bí-sí-im-ti*, *ku-ba-tum*, *a-ab-ba-aš-ti*[19]. Neben den dort zusammengestellten *mu-túm*-Listen sind uns ebenfalls *sá-du*$_{11}$-Listen der Herrscherinnen überkommen, s. N. Schneider, Or 18 (1925), 69–81 zu Nesbith, SRD 15: 2. Or 47–49, 465 werden genannt: *sá-du*$_{11}$-*ki-a-nag-arba'im*(= LIMMU-*ba-im*) „regelmäßige Opfergaben an den 4 ‚Orten des Wassertrinkens'" für die Könige Urnammu, Šulgi, Amarsuena und Šūsuen. Diese Opfergaben werden als *sá-du*$_{11}$-*lugal-ta* „regelmäßige Opfergaben von seiten des Königs (Ibbisuen)" bezeichnet.

Aus diesen Belegen ergibt sich, daß die *sá-du*$_{11}$-Opfergaben in der Ur-III-Zeit von einem lebenden Spender gegeben wurden und nicht aus einer Stiftung stammten. So werden ITT III 6045 zwar die Ehefrauen des Urbaba, Gudea und Lugirizal als Spenderinnen genannt, aber die Ehefrauen des Urningirsu und des Pirigme, deren Gatten sicher zwischen Gudea und Lugirizal herrschten, nicht erwähnt. Da diese ebenso wie die genannten die gleichen Opfergaben geleistet haben werden und für die Verwaltung kein Grund zu erkennen ist, warum diese Abrechnungen nicht in demselben Tontafelbehältnis archiviert worden wären, wird man schließen dürfen, daß sie inzwischen verstorben waren.

2. Wenn also das Lebensalter der einzelnen Mitglieder der II. Dynastie von Lagaš die jüngere Datierung wahrscheinlich macht, wie verhalten sich dann die übrigen historischen Quellen dazu? Man wird dabei das Verhältnis der II. Dynastie zur Herrschaft der Dynastie von Gutium und zur III. Dy-

[17] S. M. LAMBERT, RA 46 (1952), 75–86 zu ITT II 4561; 1225; TCL II 5563; TU 114; as. DP I 23, 59. Or 47–49, 16 werden die Gaben vom königlichen Viehhof geliefert.

[18] S. BIN VIII S. 3 zu den wichtigsten Textpublikationen der vorsargonischen Zeit.

[19] S. auch E. SOLLBERGER, AfO 17 (1954–56), 18[33]; ders. RA 61 (1967), 69–70 zu SI.A. *tu* (*watartu*), der Ehefrau des Urnammu und zu *é-ma-an-ì-lí*, der Ehefrau des *ìr-*^{d}*nanna*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000177

nastie von Ur klären müssen. Die Zeugnisse der Gutäerzeit sind allerdings recht spärlich.

2.1. A. FALKENSTEIN, AnOr XXX/1, 16 hat nachgewiesen, daß zur Zeit Jarlagans ein verstärkter Druck der Gutäer auf den sumerischen Süden bestand. Nammaḫani von Umma, YOS I 13, mußte die Oberherrschaft Jarlagans anerkennen. Schon vorher, 35 Jahre vor dem Bau des *é*-PA durch Lugalannatum, einem Zeitgenossen des Si'um, wurde Umma geteilt. Dieses Datum fällt in die letzten Regierungsjahre Jarlagabs, des Königs von Gutium. Der Ortsname *gi-ti-um-ma*, Nik II 117: 5–8 legt noch ŠS 5 Zeugnis von der Fremdherrschaft ab. Obwohl das Siedlungsgebiet der Gutäer bei Adab lag[20], dürfte der Stadtstaat Lagaš nicht von der Fremdherrschaft verschont worden sein. Wirtschaftsurkunden aus Tello berichten davon. Amherst 4 beurkundet eine Lieferung von Rindern und Schafen aus Kinunir für Gutium (*gu-ti-um-e*); Amherst 9 nennt Öl- und Butterlieferungen für die Gutäer (*ki-gu-ti-um(a)-ne-šè*); auch Amherst 10, eine Butterlieferung, die an die verschiedenen *en*-Priester von Adab (*en-en-adab(a)*^{ki}*-me*) ging, dürfte hierher gehören. Die Urkunde TIM V 14 läßt uns die Zeit der Abhängigkeit von Gutium näher bestimmen. Die Urkunde trägt das Datum *mu ia-ar-la-ag*[21] „Jahr, (in dem) Jarlag (König wurde)", sie gehört zu einer Gruppe von Texten, die aus Larsa stammen. Der Text der Urkunde behandelt die Verteilung des *gána-maḫ* an 7 Personen, weil deren Vorgänger im Kriege gefallen waren. Da *gána* dem in der Ur-III-Zeit üblichen *a-šà* entspricht, s. G. Pettinato, UNL I/1, 15, kann das genannte Feld mit dem in der Ur-III-Zeit gut bezeugten *a-šà maḫ* der Provinz Lagaš-Girsu identisch sein, s. UNL I 563. Auch der Ortsname *du*$_6$*-gu*$_5$*-ti-um-ma*, s. A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 24, 15, bezeugt eine Oberherrschaft der Gutäer über Lagaš von längerer Dauer.

Nach Jarlagan dürfte der Druck der Gutäer nachgelassen haben, so daß Lugalannatum in Umma das *é*-PA erbauen konnte. Aber noch beim Feldzug Utuḫengals gegen Tirigan scheute sich der Stadtfürst von Umma in den Kampf einzugreifen und Utuḫengal mußte deshalb Umma umgehen. Bei diesem Feldzug wurden bereits südlich von Umma zwei Generale gefangen genommen, „die nach Sumer eine Botschaft zurückbrachten". Da Uruk, der Kriegsgegner, ausscheidet, kam doch nur Ur, wo damals wohl Lušaga herrschte, s. D. O. EDZARD, Sumer 13 (1957), 181, oder Lagaš als Adressat in Frage, bei denen Tirigan Unterstützung erhoffen konnte, s. RA 61 (1967), 75–79.

[20] S. A. FALKENSTEIN, ZA NF 32 (1965), 46[12]; ders. AnOr XXX/1, 16[5] zur Sumer- und Akkad-Klage und RA 61 (1967), 75–79 meinen Beitrag zur Schlacht gegen Tirigan bei Dabrum.

[21] S. zur Schreibung des Namens TH. JACOBSEN, AS XI 120, 305a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000178

Synchronismen sind keine überliefert, sie lassen sich errechnen und bieten die Unsicherheiten, die sich aus der Reihenfolge der Stadtfürsten innerhalb der II. Dynastie ergaben. Ich übernehme die Berechnungen A. Falkensteins, AnOr XXX/1, 14, setze aber die Stadtfürsten Urbaba bis Pirigme 6 Jahre früher an, s. 1.1. Es wäre dann Urbaba 1 = Jarlagab 1 = Dudu 16. Die Teilung Ummas fiele noch in Urbabas Regierungszeit. Gudeas Herrschaft wäre dann gleichzeitig mit den Königen Kurum 1 – Jarlagan 2. Selbst wenn man TIM V 14 als nicht ausreichend ansieht, die Oberherrschaft der Gutäer über Lagaš zu begründen, ist es doch schwierig anzunehmen, daß in der Zeit einer starken Gutäerherrschaft die zahlreichen Transporte, die für den Bau des *é-ninnu* erforderlich waren, und die vielfach durch das Kerngebiet der Gutäer führten, unangefochten durchziehen durften. Gudea erwähnt jedenfalls nichts von solchen Schwierigkeiten. Gudeas Bauten und Weihinschriften in Adab, dem Zentrum der Gutäer, und in Nippur[22] in dieser Zeit anzunehmen, ist mindestens ebenso problematisch wie das Nebeneinander der Bautätigkeit Urnammus und Gudeas.

Nach der jüngeren Datierung wäre Jarlagan 1 = Urbaba 6. Es bliebe genügend Zeit dafür, daß Urbaba die Oberherrschaft der Gutäer zurückdrängte, Uruk und Ur unter seine Herrschaft nahm und dort seine Tochter Enannepada zur *en*-Priesterin des Nanna einsetzte. Utuḫengal, dessen Herrschaft über Uruk sich dann möglicherweise unmittelbar an die Herrschaft Urbabas anschloß[23], befreite Sumer von den Gutäern. Die Streitigkeiten zwischen Uruk, Lagaš und Ur, die in Urnammus Sieg endeten, nehmen in den 7 Jahren der Herrschaft Utuḫengals einen großen Raum ein. Zu diesen Grenzstreitigkeiten fügt sich gut, daß in Lagaš die Schwiegersöhne Ka-kus und Urbabas aufeinanderfolgten und durch die kurze Regierungszeit bedingt die Macht Lagaš' zerfiel. Utuḫengal selbst berichtet, daß er in diese Grenzstreitigkeiten zugunsten Lagaš' eingriff[24]. Urnamma siegte schließlich über Nammaḫani und wenige Jahre später über Utuḫengal[25].

2.2. Für die Jahrzehnte der Herrschaft Urnammus und Šulgis fließen die Quellen reichlicher, ebenfalls die Gudea-Periode ist gut bezeugt. So muß sich an der Frage, ob ein Nebeneinander Gudeas und Urnammus möglich war, die Richtigkeit der jüngeren Datierung entscheiden.

[22] S. A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 42 mit Anm. 8, 10.

[23] S. zur Frage, ob bereits Urbaba den Titel König führte, A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 7[6]. S. noch RTC 254 I 11 lugal-*lim mussa-lugal(a)*, den Namen eines Schwiegersohnes des Königs. S. zu diesem Namen E. Lipiński, Le Congrès et colloques de l'Univ. de Liège 42 (1967), 151–160.

[24] S. E. Sollberger, AfO 17 (1954–56), 12[7]; und RA 61 (1967), 75[2].

[25] Der Niedergang der Macht Lagaš' unter den Nachfolgern Gudeas ist auch bei Annahme der älteren Datierung unbestritten, s. A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 13–14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000179

2.2.1. In Tello wurden Urkunden gefunden, die sowohl nach den Königen Urnammu und Šulgi als auch nach Gudea und dessen Nachfolgern Urningirsu und Pirigme datiert sind. Die Datierung gibt nach dem was wir wissen Hinweis auf die souveräne Herrschaft des Königs oder des Stadtfürsten. Aus den Urkunden lassen sich die ersten 4 Jahre Urnammus erkennen. Der von Urnammu eingesetzte und vom König abhängige Stadtfürst Urabba wird nur in diesen Jahren bezeugt[26]. Weitere 7 Datenformeln, die Urnammu zugeschrieben werden, füllen nicht die 18 Jahre, die für die Herrschaft Urnammus überliefert sind. Von Gudea sind 16 Datenformeln nachweisbar, seine Regierungszeit wurde auf 20 Jahre geschätzt. Die Zeugnisse der Datenformeln stammen ausschließlich aus Tello[27]. Die Belege für Gudeadaten sind zahlreicher und ihre Reihenfolge ist sicherer zu bestimmen als die Datenformeln Urnammus. Nimmt man an, daß nach etwa 5 Jahren der Regierungszeit Urabbas die Restauration durch einen Stadtfürsten aus der Familie Urbabas erfolgte, so würde dies den Zeugnissen der Datenformeln nicht widersprechen. Bedenkt man, daß die Einsetzung Urabbas durch den König eine unerhörte Säkularisierung der Erwählung des Stadtfürsten bedeutete, so wird die Restauration unter Gudea verständlich, weil sich die Priesterschaft gegen diese Neuerung auflehnen mußte[28].

2.2.2. Da Gudea nicht als abhängiger Stadtfürst, sondern souverän über Lagaš herrschte, bedeutete dies zugleich einen starken Machtrückgang Urnammus, dem wesentliche Zeugnisse über Urnammus Herrschaft entgegenzustehen scheinen. Hier sind zunächst die Bauinschriften zu nennen. Urnammu errichtet danach Bauten in Ur, Eridu, Uruk, Larsa, Adab und Nippur. Aus dem Gebiete von Lagaš sind keine Bauinschriften Urnammus bekannt[29]. Nur der Tonnagel B aus Tello, SAK 188 i, berichtet vom Ausbau des Kanals namens ^{d}*nanna-gú-gal* „Nanna (ist) Kanalinspektor"[30]. Dieser Kanal wird als Grenzgraben (*i_7-ki-sur-ra-kam*) bezeichnet. Er mündete ins Meer[31]. Der Kanal wird die Grenze zwischen Ur und Lagaš gebildet haben.

[26] S. A. FALKENSTEIN, AnOr XXX/1, 13²; E. SOLLBERGER, AfO 17 (1954–56), 11–14.

[27] S. aber A. FALKENSTEIN, AnOr XXX/1, 9⁵.

[28] S. SAK 60 zu Urbaba und AnOr XXX/1, 2–3 mit Anm. 4 zu Gudea. Auch die Könige wurden von Enlil in Nippur erwählt. Da für die Provinz Lagaš-Girsu bezeugt ist, daß neben dem Stadtfürsten von Lagaš und dem Stadtfürsten von Girsu auch ein Stadtfürst in Nina wirkte, mag Gudea bereits gleichzeitig mit Urabba Stadtfürst in Nina gewesen sein, s. zur Bindung an Nina Zyl. A I 22–VII 8 und unten zu SAK 194 x.

[29] S. A. FALKENSTEIN, AnOr XXX/1, 9⁵; dagegen sind Inschriften Šulgis aus Tello recht zahlreich, s. SAK 190 d, e, h, 192 i, 194 v, w.

[30] AHw 295b; dagegen G. PETTINATO, UNL I 749, 320 wohl mit Rücksicht auf Å. SJÖBERG, MNS 120, 2 *gú-gal* „der erste".

[31] S. zur Lage TH. JACOBSEN, Iraq 22 (1960), 174–185.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000180

War dies nun die Grenze zwischen zwei Provinzen oder die Grenze des Distriktes von Ur mit dem souveränen Stadtstaat Lagaš? Auf diese letzte Deutung scheint die Sicherungsformel für den Bestand der Grenze hinzuweisen, l. c. II 4–8, *lugal ḫé-a ensí ḫé-a lú . . . ḫé-a* „sei es ein König, sei es ein Stadtfürst, sei es ein Mann, der . . .“[32].

2.2.3. Wenn es nach diesen Inschriften möglich erscheint, daß Urnammu die souveräne Herrschaft Gudeas dulden mußte und vielleicht sogar vertragliche Regelungen dazu führten, die Grenzen der Gebiete zu bestimmen, sind die Bauinschriften Gudeas diesem Befund entgegenzustellen. Inschriften Gudeas wurden in Ur, Badtibira, Uruk, Adab und Nippur gefunden, s. A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 42–44. Dies sind fast dieselben Orte, an denen auch Urnammu baute. Sicher schließt sich die Annahme einer Verschleppung dadurch aus, daß die Inschriften Gudeas weit verstreut sind. Wird aber durch diese Inschriften die Herrschaft des Bauherrn über den Ort bezeugt, an dem sie verbaut und gefunden wurden, so ergeben sich Schwierigkeiten sowohl zur Zeit der Gutäer, s. 2.1., als auch zur Zeit Urnammus. Die Inschriften Gudeas beziehen sich auf Bauten seines eigenen Territoriums, des Stadtstaates Lagaš. Die Bauten, in denen sie eingebaut wurden, lassen sich nicht mehr feststellen. Es dürften jedoch Kultbauten gewesen sein. Ich möchte dieses Problem mit einem zweiten verbinden. Die Inschriften Gudeas bezeugen eine Kultfahrt nach Eridu, Zyl. B III 9; VIII 13–16 aber auch die Fahrt des An von Uruk, des Enlil von Nippur und der Ninmaḫ (= Ninḫursaga) von Keši? nach Girsu, Zyl. B XIX 17–21[33]. Kultfahrten fanden meist im regelmäßigen Turnus, häufig halbjährlich zu festen Jahreszeiten statt. Dabei wurden weite Strecken zurückgelegt, deren Durchzugsgebiete im Laufe der sumerischen Geschichte selten unter einer Macht vereinigt waren[34]. Da die Wechselfälle der Geschichte Kultfahrten nicht beeinträchtigten, sondern über Jahrhunderte hinweg ihre Tradition bewahrt wurde, ist wohl anzunehmen, daß die Stadtfürsten und Könige für diese Gelegenheit ihren Nachbarn Sonderrechte einräumten. Könnten die Bauten, die durch die Inschriften Gudeas bezeugt werden, nicht Kapellen der Leute aus Girsu gewesen sein, die anläßlich einer Kultfahrt in die genannten Städte kamen?[35] Für diese Annahme läßt sich noch anführen, daß alle Bauinschrif-

[32] S. E. Sollberger, AfO 17 (1954–56), 13–14 zum Datum n, das U 13 zugeordnet wurde.

[33] Nippur und Keši gehörten zur Gutäerzeit sicher nicht zum Machtbereich des Stadtstaates Lagaš.

[34] S. dazu meinen Beitrag „Besuchsfahrten der Götter in Sumer“, Or NS 38. Die Kultfahrt des Dumuzi führte danach von URUxA-a, das in der Nähe von Susa lag, nach Nippur und schließlich über Ur nach Eridu.

[35] S. zum Problem der Inschriften außerhalb des „eigenen Territoriums“ für die altsumerische Zeit H. Nissen, Zur Datierung des Königsfriedhofes von Ur, 126–127; für die Gudeazeit A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 42–44; ders. BiOr

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000181

ten, die außerhalb des „eigenen Territoriums" eines Herrschers aufgefunden wurden, in den Ruinen zutage kamen, die im Altertum Stations- oder Zielort einer Kultfahrt waren. Das Nebeneinander der bedeutenden Bauwerke Urnammus, vor allem der Ziqqurrat in Nippur, Ur und Eridu, und der Inschriften Gudeas für gewiß unbedeutende Bauten ist daher m. E. nicht ausgeschlossen. Die Baupolitik Urnammus zielte darauf ab, an den großen Kultzentren des Landes eine Ziqqurrat zu errichten. Nach der älteren Datierung läge der Bau des *é-ninnu* etwa 30 Jahre zurück und hätte einer Erneuerung oder größerer Reparaturen bedurft. Es wäre dann wenig verständlich, daß Urnammu das bedeutende Girsu bei seinen Bauten ausklammerte[36].

2.2.4. Neben den Bauinschriften sind die Datenformeln und der Katastertext Urnammus, s. F. R. KRAUS, ZA NF 17 (1955), 45–75, zu beachten. Bei der Wertung dieser Zeugnisse möchte ich unterscheiden zwischen der Anerkennung des Königtums als einer vom Reichsgott Enlil verliehenen Autorität und der Beherrschung der Provinzen mit der durchdringenden administrativen Abhängigkeit derselben, die aus den Wirtschaftsurkunden der Ur-III-Zeit bekannt ist. Die Jahre U 2 und U 4, s. AnOr XXX/1, 12[1], bezeugen die Beherrschung der Distrikte von Lagaš und Uruk, über deren Dauer allerdings nichts ausgesagt werden kann. Bezeugt aber der Katastertext mehr als einen Schiedsspruch des Königs in einem Grenzstreit, wie ja auch Mesilim den Streit zwischen Umma und Lagaš schlichtete, ohne diese Städte zu beherrschen? Bezeugt die Formel des Jahres U 3 „Jahr, (in dem) Urnammu, der König, (seinen) Fuß von unten nach oben lenkte", die den Sieg über Utuḫengal festhält, mehr als die Anerkennung des Königstums über Sumer? Wertet man die Formel nicht falsch, die seit langem zur Beschreibung der Größe des Landes Sumer überliefert war[37], wenn man darin ein Zeugnis der völligen Beherrschung des ganzen Landes sieht?

Der Beginn der Beherrschung der nördlichen Provinzen ist nur schwer zu fassen. Der Zufall der Ausgrabungen kann das Bild trüben. Nach den

23 (1966), 165 zu UET VIII 15. Für die oben versuchte Deutung beachte, daß Kapellen einzelner nationaler oder regionaler Gruppen an großen Wallfahrtsorten keine Seltenheit sind.

[36] Auch aus Umma sind keine Bauten Urnammus bekannt, s. dazu 2.2.4.

[37] S. Uru-KA-gina, SAK 50, 9: 22–24 *ki-sur-ra* ^{d}*nin-gír-su-ka-ta a-ab(a)-šè* „von der Grenze des Ningirsu bis zum Meer . . ."; Lugalzagesi, SAK 154, 2: 3–11 *a-ab-ba sig-ga-ta . . . a-ab-ba igi-nim-ma-šè* „vom unteren Meer . . . bis zum oberen Meer"; Sargon, AfO (1963), 48 b 10 ti-a-am-da[m] a-lí-da[m] ù sa-bil-[dam] „das obere Meer und das unte[re] . . ." die Gutäer, Utuhengal-Inschrift A = RA 9 (1912), 111–120; B = RA 10 (1913), 98–100: A II 11–13 = B 1–2 *sig-šè ki-en-gi-re*$_6$ (B: *ki-en-gi-ra*) *gána bí-kéšda igi-nim(a)-šè gìri ì-kéšda* (B: *ì-in-kéšda*) „nach unten in Sumer band er die Felder, anch oben band er den Fuß"; Gudea, Stat. B V 21–27 *a-ab-ba igi-nim(a)-ta a-ab-ba sig-ga-šè* „vom oberen bis zum unteren Meer".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000182

bisher bekannten Urkunden setzte die straffe Verwaltung in Umma etwa Š 24 und in Nippur von wenigen früheren Urkunden abgesehen, erst Š 34 ein[38]. Nach dem Sieg über Tirigan zog sich Utuḫengal wieder nach Uruk zurück, obwohl er von Enlil zum König erwählt worden war. Er konnte wohl kaum über Umma verfügen, das als souveräner Stadtstaat weiter bestand. Auch Urnammu wird sich mit der Anerkennung seines Königtums begnügt haben, auch wenn er in Adab und Nippur Bauten errichten ließ. Erst in seinem 21. Jahr berichtete Šulgi die Besitznahme Nippurs, s. Iraq 22 (1960), 151–156. Mit diesem Ereignis war dann wohl die Zentralisierung der Verwaltung abgeschlossen und das Land vom König beherrscht[39]. Die übrigen Datenformeln, die von Urnammus Regierung zeugen, beziehen sich auf kultische Ereignisse und auf Kanalbauten im Bereich von Ur.

2.3. Weitere Nachrichten über Gudea sind zu berücksichtigen, die m. E. besser zur jüngeren Datierung passen. Gudea berichtete kriegerische Unternehmen gegen Anšan und Elam, s. AnOr XXX/1, 42[4], Danach geben erst die Datenformeln Š 24–34 Nachricht von Kämpfen im Osttigrisland und gegen Anšan. Bei Annahme der jüngeren Datierung lagen die Kämpfe Gudas nur etwa 30–40 Jahre vorher, sie sind als Vorboten einer neuen feindlichen Welle gegen Babylonien zu werten, die im Laufe der Ur-III-Zeit immer stärker wurde.

Die Datenformel Gudea 5 erwähnt die Herstellung der *balag-ušumgal-kalam-ma* „Harfe, (namens) Drache des Landes (Sumer)". Dieser Harfe wurden Š 25 unter der Regierung des Stadtfürsten Lugirizal, s. Amherst 17 II 18, Opfer gebracht[40]. Kultgegenstände bleiben zwar über lange Zeiten hinweg in Gebrauch, doch ist zu beachten, daß aus den späteren Jahren zwar Opfer für Kultharfen nachzuweisen sind, aber der Name der Ušumgalkalama m. W. nicht mehr bezeugt ist.

Bereits 2.1. wurde darauf hingewiesen, daß die weitgespannten Handelsbeziehungen Gudeas zur Zeit der Gutäer auf Schwierigkeiten stoßen mußten. Zur Zeit Urnammus wissen wir von Handelsbeziehungen bis Tell Braq und bis Magan. Die Wege dürften auch für Gudea offen gewesen sein[41].

[38] S. TUU 3; ZA NF 25 (1968) 11[2]; Iraq 22 (1960), 151–156.

[39] Auch die Datenformeln Š 5, 6, 7, 12, 14, 19 handeln von Ereignissen in Nippur. Umso schwerer verständlich ist es, daß erst Š 21 die Verwaltung des Königs durchgeführt wurde. S. auch zur Datenformel Š 20 E. Sollberger AfO 17 (1954–56), 18b und D. O. Edzard, Fischer Weltgesch. I/2, 139.

[40] S. A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 113[6].

[41] S. zum Handel mit Magan A. Falkenstein, AnOr XXX/1, 48. Der Diorit-Dolerit, aus dem die Statuen hergestellt wurden, kam von dort. S. auch l. c. 44 mit Anm. 2 zu den Inschriften Urnammus. Daß vor Nammaḫani zur Zeit Urbabas Lagaš den Magan-Handel in der Hand hielt, ist unbestritten. Die Oberherrschaft Lagaš' über Ur wird auch durch die Tatsache bezeugt, daß der Lagaš-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000183

2.4. Von Š 1 an werden die Datenformeln der Könige von Ur aus Tello häufiger. Damit stimmt überein, daß die Macht Lagaš' unter den Nachfolgern Gudeas zurückging. Genauere Daten für den Wechsel in der Regierung der einzelnen Stadtfürsten lassen sich nicht angeben[42]. Für den Übergang von der Gudea-Periode zur Herrschaft Šulgis möchte ich noch einige Punkte erwähnen.

Die Feldverwaltung unter Gudea unterscheidet sich von der Verwaltung zur Zeit der III. Dynastie von Ur, s. zu den Termini *gána-gu$_4$-é-gala$_8$* „*gána-gu$_4$* des Palastes" und *gána-gu$_4$-lugal(a)-ka-kam* „es ist das *gána-gu$_4$* des Königs" G. Pettinato, UNL I/1, 31–35; I/2, 265. Danach findet sich der Terminus *gána-gu$_4$* in Ur-III-Texten erstmals im Jahre Š 7.

Wann Gudea vergöttlicht wurde, läßt sich nicht ausmachen. Erfolgte die Vergöttlichung unter seinem Sohn Urningirsu, oder mußte Šulgi auf die Verhältnisse in Lagaš-Girsu Rücksicht nehmen derart, daß er Gudea vergöttlichen ließ, damit seine eigene Gottheit anerkannt wurde?

Für Urningirsu ist es bei der jüngeren Datierung durchaus möglich, daß er mit dem Urningirsu, der das Amt des *en-ki-ág(a)-^{d}nanše* „geliebter *en*-Priester der Nanše" und des *en-išib-zi-an-na* „*en*-Priester, rechter Reinigungspriester des An" bekleidete, identisch war, s. SAK 147 mit Anm. 1[43]. Das zweite Amt setzt allerdings voraus, daß Gudea wenigstens zeitweise über Uruk herrschte. Dies könnte für kurze Zeit unmittelbar vor der 2.2.2. erwähnten Grenzregelung möglich gewesen sein.

Wie lange Lugirizal vor Š 25 Stadtfürst war, ist nicht festzustellen. Zwischen Pirigme und Š 25 liegen etwa 15 Jahre. Für die Bedeutung des Stadtfürsten Lugirizal sprechen die Inschriften SAK 194 v, w; 148, 19. Auch das *ki-a-nag-dam-lú-giri$_x$*(= KA)*-zal(a)* „Ort des Wassertrinkens der Ehefrau des Lugirizal", das TU 128 IX 23 (Datum weggebrochen) erwähnt wird, dürfte der Ehefrau des Š 25 regierenden Stadtfürsten zuzuweisen sein, die ITT III 6045 zusammen mit den Ehefrauen Urbabas und Gudeas genannt ist.

Da keine neuen Urkunden herangezogen werden konnten, mußten die vorhandenen Zeugnisse unter dem Gesichtspunkt einer möglichen jüngeren Datierung Gudeas kritisch betrachtet werden. Nimmt man zu den historischen Quellen das Zeugnis der allerdings sehr schwierigen Ausgrabungen in

kalender bis Š 30 in Ur in Gebrauch blieb, s. E. Sollberger, AfO 17 (1954–56), 20. Doch könnten die Verhältnisse sich wenige Jahre nach der Promulgation des Kodex des Urnammu wieder gewandelt haben, 2.2.2. S. noch CT VII 31a, Rs. 6 zu *má-má-gan* „Schiff (aus) Magan".

[42] Der Anklang der Datenformeln Urningirsu 3 und Š 3 ist für die Datierung nicht verwertbar.

[43] Beachte den Wechsel zwischen *en* „*en*-Priester" und *ensí* „Stadtfürst" in den Urkunden Or 47–49, 344: 22–23 und Nik II 326: 6–7 im selben Zusammenhang, s. dazu noch W. HALLO, JCS 20 (1966), 137[60].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000184

Tello hinzu, s. A. Parrot, Tello, vor allem S. 151, und berücksichtigt die stilistischen Argumente, auf die W. von Soden, Propyl. Weltgesch. I 554 hinweist, so darf man wohl annehmen, daß die geschichtlichen Ereignisse so aufeinander folgten, wie es unter der Annahme der jüngeren Datierung dargestellt werden konnte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000185

‚KÖNIGSHYMNEN' DER ISINZEIT UND KÖNIGSINVESTITUR

Von W. H. Ph. Römer, Groningen

Die ‚Königshymnen' der Isinzeit[1] stellen ihrer Deutung außer den üblichen Schwierigkeiten, welche der Interpretation sumerischer literarischer Texte in grammatischer und lexikalischer Hinsicht anhaften, große Probleme mit Bezug auf ihre religionsgeschichtliche Erklärung entgegen. Namentlich der kultische ‚Sitz im Leben' dieser Texte läßt sich nach wie vor schwer bestimmen, vor allen Dingen, weil wir über kultische Ereignisse, welche sich auf den König von Isin, und überhaupt auf den König in der älteren Periode, beziehen, bisher schlecht unterrichtet sind.

So besitzen wir m. W. noch immer keine direkten Zeugnisse von den anläßlich des Regierungsantritts der Isinkönige begangenen Kultakten, mit denen die ‚Königshymnen' eventuell zu verbinden wären zur zeitlichen und sachlichen Festlegung der Texte innerhalb der Regierungszeit des in ihnen erwähnten Herrschers.

Wollen wir versuchen, zu diesem Zweck vergleichbares Material in die Hand zu bekommen, sind wir wohl auf das Wenige angewiesen, das wir aus einigen Wirtschaftstexten aus der der Isinzeit vorangehenden Ur III-Periode erfahren. Denn das von J. van Dijk, HSAO 233 ff. bearbeitete Ritual bezieht sich nicht auf den Regierungsantritt des Herrschers. In ähnlichen Zusammenhang gehört anscheinend irgendwie der Text UET III 57[2], während der von E. C. Kingsbury, HUCA XXXIV 1 ff. publizierte Text Lieferungen für ein Ritual aufzählt. Auch das von G. Dossin, RA XXXV 1 ff. publizierte Ištarritual gehört nicht hierher[3].

Zwingen uns die verfügbaren Quellen zum Vergleich von zeitlich disparatem Material, so müssen wir uns über das Heikle eines solchen Verfahrens von vornherein im klaren sein. Denn wir haben der Möglichkeit durchaus

[1] S. SKIZ; Å. Sjöberg, OrNS XXXV 286 ff.; W. W. Hallo, BiOr XXIII 239 ff.; R. Jestin, RA LX 77 ff.; G. Steiner, OLZ 1968, 23 ff.; J. Klíma, DLZ LXXXIX 120 ff.; B. Hruška, ArOr XXXVI 489 f.; G. Pettinato in ZANF XXVI. Zu den in diesem Aufsatz geäußerten Ansichten und Vermutungen s. schon den letzten Teil eines Aufsatzes in niederländischer Sprache in der Zeitschrift Phoenix XII/1,314 ff. Der vorliegende Artikel wurde am 22. VII. 1968 vor dem XVII. Deutschen Orientalistentag in Würzburg als Referat vorgetragen.

[2] S. J. van Dijk, ebd. 235 ff.

[3] S. J. van Dijk, ebd. 235; 235[9]. Ein aAK Ritual ist MDP XIV 90 (s. R. Borger, HKL I 299).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000186

Rechnung zu tragen, daß sich die Auffassungen mit Bezug auf den König inzwischen geändert haben könnten, wie wir das wenigstens für die Ansichten über die Göttlichkeit des Herrschers vermuten können: Die Königsvergöttlichung, so wie sie die Akkadeperiode und die Ur III-Zeit kannten dürfte in der anschließenden altbabylonischen Periode kaum mehr in dieser Form bestanden haben, wenigstens insofern bisher keine Zeugnisse für kultische Verehrung von Isinkönigen vorzuliegen scheinen[4].

Eine zusätzliche Schwierigkeit liegt für uns in der Tatsache, daß die ‚Königshymnen' der Ur III-Zeit erst sehr ungenügend erschlossen sind: Abgesehen von einigen wenigen, ganz oder teilweise bearbeiteten Urnammu-[5] und Šulgiliedern konnte die Mehrzahl der genannten Kompositionen wegen der teilweise schlechten Überlieferung und wegen lexikalischer Schwierigkeiten bisher noch nicht gedeutet werden. Somit ist einerseits ein Vergleich der Ur III-Hymnen mit den außerdem sehr wenigen einschlägigen zeitgenössischen Wirtschaftsurkunden nur beschränkt möglich, andererseits aber auch die doch unumgängliche Gegenüberstellung der ‚Königshymnen' der Isinzeit und des älteren Ur III-Materials gleicher Art erst teilweise zu verwirklichen.

Einige Wirtschaftstexte der Ur III-Zeit geben uns leider unzureichende Einblicke in die Geschehnisse anläßlich des Regierungsantritts Ibbisu'ens. In JCS VII 48,1 ff. lesen wir über Rinderopfer für Enlil und Ninlil „vom König eingebracht", während weiter ein Rind (?) beim Baden der Göttin Nintinugga, gleichfalls in Nibru, dargebracht wurde und Šulgi und Inanna im Inannatempel ebenfalls Rinderopfer bekamen; ebenso schließlich die Göttinnen Gula, Nanâ, Ninsuna sowie das Tor des *gi$_6$-pàr* (?)[6]. Als Zeitangaben bietet der Text in Z. 18–22 „am Abend", „vom König eingebracht", „als der König von Nibru nach Unug ging", „am Tage, als Ibbisu'en die Tiara in Empfang nahm", „am ersten Tage"[7]. Damit zu verbinden sind die Texte UDT 100, der Rinderopfer für die Gottheiten Ninkununna, Nanna-mu-ri-na-ba-ak, Ulmašītum, Annunītum, Allatum, Mešlamta'ea, An, „Nachtopfer", „vom König eingebracht", sowie noch ein weiteres Rinderopfer für Nanna, „zur Nachtzeit, in Ur" erwähnt und gleichfalls

[4] Vgl. SKIZ 56 f.; D. O. Edzard, Wörtb. d. Myth. I/1, 133 ff. Vgl. auch die von E. D. van Buren, ZANF XVI 93 formulierten Unterschiede zwischen „divinities" und „deified kings" (s. SKIZ 75[444], auch zu E. Porada, CANES I, S. 35).

[5] Zu dem von G. Castellino, ZANF XVIII 1 ff. bearbeiteten Urnammutext s. zuletzt S. N. Kramer, TMHNF IV S. 17 f. zu Nrn. 28–34. Weitere Urnammutexte sind ebd. Nrn. 35; 82 (s. S. N. Kramer, ebd. S. 18; 22); CT XLIV 16 (s. W. W. Hallo, JCS XIX 57, auch zu UET VI/1,76 f., wozu zuletzt W. W. Hallo, JCS XX 133 zu vgl. ist).

[6] Vgl. A. L. Oppenheim, AOS XXXII 45 zu E 6.

[7] S. E. Sollberger, JCS VII 48. Zu *á-u$_4$-te-na* vgl. AHw. 552 *līliātum*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000187

den „Tag, an dem Ibbisu'en die Tiara in Empfang nahm" nennt und JCS X 18 (Emory University 38), in dem von einem Rinderopfer für Ninḫursaĝa in Ur, „am Tage, da Ibbisu'en die Tiara in Empfang nahm", „am 6. Tage" die Rede ist[8]. Die drei Texte sind alle aus dem 9. Jahre Šūsu'ens, des Vorgängers Ibbisu'ens, aus dem III. Monat[9].

Über weitere Opfer, welche in Nibru, Unug und Ur im ersten Monat der Regierung Ibbisu'ens dargebracht wurden (Šūsu'en 9. Jahr, III. Monat) berichten weitere Wirtschaftstexte der Ur III-Zeit[10]; darunter ein Text (AnOr VII 108), der die betreffenden Opfer zusammenfaßt; wir hören dort, wie am 1. Tage, (als) der König nach Ur ging und am 29. Tage, als er nach Nibru ging, Opfertiere in ein Schiff geladen wurden (Z. 13 f. bzw. 133 f.); Tieropfer fanden am 1. Tage in Nibru, am 11. Tage in Ur statt (Z. 16 ff. bzw. 42 ff.).

Aus den genannten Texten läßt sich vielleicht folgern, daß der König nacheinander in Nibru, Unug (1. Tag) und Ur (6. bzw. 11. Tag?) die Tiara in Empfang nahm[11]. Der am 29. Tage erfolgte Gang des Königs nach Nibru hatte dann möglicherweise mit der eigentlichen Investitur des Königs keinen direkten Zusammenhang.

Auffälligerweise werden unter den in Nibru dargebrachten Opfern keine für Ninurta erwähnt, welcher noch in der Akkadezeit eine wichtige Rolle bei der Einsetzung des Gegenkönigs Mansium gespielt[12], und der auch später in der Isinzeit mit der Investitur Išmedagāns zu tun hatte (s. unten). Auch in der großen Enlilhymne SGL I 11 ff. fehlt Ninurta[13].

Wenden wir uns den ‚Königshymnen' von Ur III zu, stellt sich heraus, daß in dem Texte JCS XX 139 ff. gleichfalls als die Städte, in denen die Investitur Urnammus stattfand, Nibru, die heilige Stadt Enlils[14], und die Hauptstadt Ur genannt werden. Die Tatsache, daß dort Unug nicht erscheint, erklärt sich möglicherweise mit W. W. Hallo daraus, daß die Priesterschaft Unugs offenbar noch auf der Seite Utuḫegals stand[15]. Die Erwähnung Enki/Nudimmuds, der dem König dort lange Jahre, einen berühmten Namen und Weisheit verleiht, könnte an unserer Stelle besonders deswegen erfolgt sein, weil der König sich durch seine ebenfalls erwähnten Kanalanlagen die Gunst des Herrn der Kanäle (Z. 33 ff.) erworben hatte; aus späterer Zeit haben wir Zeugnisse dafür, daß auch Enki an der Verlei-

[8] S. E. Sollberger, JCS X 18.
[9] S. E. Sollberger, a. a. O.
[10] S. E. Sollberger, JCS VII 48; X 18 ff.
[11] S. Th. Jacobsen, JCS VII 36[2]; E. Sollberger, JCS X 18.
[12] S. A. Falkenstein, ZANF XXIII 89.
[13] S. A. Falkenstein, SGL I 10.
[14] Vgl. auch W. W. Hallo, JCS XIV 88 ff. A Sumerian Amphictyony.
[15] Vgl. W. W. Hallo, JCS XX 136; 136[43].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000188

hung der Regalia beteiligt sein konnte[16]. Nach JCS XX 139, 12 f. wurden ein gutes Schicksal und die Königsherrschaft Urnammu von Enlil in Nibru geschenkt, während die im Emudkurra in Ur, d. h. im Ekišnugal, dem Nannatempel[17], erfolgte Investitur des Königs mit Tiara, Szepter, Hirtenstab und ‚Zügel' nach Z. 14 ff. gleichfalls Enlil zu verdanken war, der überhaupt den König durch seine Gnade gewählt hatte (Z. 10 f.). Der Gott Ašimbabbar (Nanna) von Ur schenkte Urnammu zusammen mit Enlil ein Leben langer Tage (Z. 18 f.) und auch seinen Thron verdankte der König in Ur dem Gott Enlil (Z. 14 f.).

Die Rolle Enlils bei der Einsetzung des Königs geht auch ganz klar aus dem Passus SGL I 15 f., 84 ff. (s. auch 111) hervor, wo wir in Z. 92–95 lesen:

^{d}*en-líl sipa-zi-ní-ba-lu-a*
na-gada mas-su-nì-zi-gál-la-ka
nam-nun-gal-a-né ní-pa-è-a-aš bí-in-aka
men(*-mùš*)[18]*-kù-ga mu-ni-in-sum*

„Enlil, dem guten Hirten derjenigen, die von selbst zahlreich sind,
dem Hirten, dem Anführer der Lebewesen,
hast du seine große Fürsteneigenschaft von selbst(?) strahlend erscheinen lassen,
hast ihm die heilige Kappe (und?) das *mùš* geschenkt".

Ein Zusammenwirken Nannas von Ur mit Enlil (vgl. oben) bekundet auch eine wohl mit Th. Jacobsen[19] auf Šulgis Investitur zu beziehende Komposition. Wir lesen dort (TCL XVI 86, 3–4):

^{d}*nanna-ar mu-na-an-ku*$_4$
ṃẹ-e šụ?-bé gi$_4$*-gi*$_4$[20] *ḫúl-la-da na-du*$_{11}$*-du*$_{11}$

„Zu Nanna trat er (= Šulgi) herein,
die ‚göttlichen Kräfte wieder in die Hand(?) zu bringen versprach er ihm freudig".

Daraufhin begab sich Nanna zu Enlil nach Nibru[21] und legte bei ihm Fürbitte für Šulgi ein: Enlil möge ihm ein gutes Schicksal entscheiden und das Feindland durch ihn (?) [beugen(?)].

[16] S. J. van Dijk, MIO XII 63 ff.
[17] S. Å. Sjöberg, MNS I 61.
[18] Zu *mùš* vgl. A. Falkenstein, SGL I 86 f.; ZANF XXII 92; 120; D. O. Edzard, ZANF XIX 18[43]; J. Renger, ZANF XXIV 127; 127[106];[107]. Zur Variante an unserer Stelle s. A. Falkenstein, SGL I 16.
[19] ZANF XVIII 105[23].
[20] Vgl. sachlich SKIZ 47,143; 71[352]? zum Infinitiv *gi*$_4$*-gi*$_4$ vgl. etwa AnOr XXVIII § 44a; I. Kärki, StOr XXXV 108 f.
[21] Vgl. nebenbei D. O. Edzard, Wörtb. d. Mythol. I/1, 75 ff. Götterreisen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000189

Dann fährt der Text fort (TCL XVI 86, 19–Rs. 29 (A)//BE XXXI 24 I 1–16 (B))[22].

^{d}en-líl-le ^{d}aš-ím-babbar-ra m[u-na ?-ni ?-íb ?-gi$_4$?-gi$_4$?]
^{d}aš-ím-babbar lú-šà-g[e-pà ?-da -zu(?)]
sipa-zi* šul*-gi*-re* ki*-bala* ḫé*-gul*-gul*-e**
inim-du$_{10}$ ni-si-sá uru-ni-a ḫu-mu-da-an-gala$_7$
šà-ge-du$_{11}$-ga-^{d}nanna-šè!?
kur-gal!? ^{d}en-líl-l[e] ša$_6$-ga* ba*-ni* -gi$_4$**

nibru^{ki}-ta sig$_4$ -uri^{ki}-ma-ka*[23]*
im-ma-da-an-ku$_4$-ku$_4$
šà-ge-pà-da-ni-ir gù mu-na-dé**
*^{d}*en*-líl*-le* á*-gál*-kalam*-ma*-ka**
šu mu[24]-ra-ni-in-du$_7$
šà-ge* bí*-in*[25]-pà*-dè*-en*[26]*
dumu-^{d}nin-súna (SÚN)-ka lugal[27] šul-gi
gidri?-zu* mu[28]-ra!?-an!?-túm*
[u]r$_5$-gim ḫu-mu-na-ab-d[u$_{11}$]*

„Enlil a[ntwortete(?)] Ašimbabbar:
„Ašimbabbar, der Mann, den [du(?) ins] Herz [berufen],
der gute Hirte Šulgi möge das aufsässige Land vernichten,
gutes Wort (und) Gerechtigkeit möge durch ihn (?) in seiner Stadt sein!"
Es erwiderte auf das ins Herz (?) gesprochene (Wort?) Nannas
der große (!?) Berg Enlil Gutes.

Aus Nibru trat er ins Ziegelwerk von Ur
damit (?) ein,
zu seinem ins Herz Berufenen sprach er:
„Enlil hat die Macht über das Land Sumer
für dich vollkommen gemacht,
ins Herz hat er dich berufen,
Sohn der Ninsuna, König Šulgi,
dein Szepter hat er dir (!?) gebracht (?).
Also hat er fürwahr zu ihm gesprochen".

[22] Die Kollationsergebnisse S. N. Kramers in JAOS LX 243 habe ich durch nachgesetzte Sternchen gekennzeichnet.
[23] A: *-šè*.
[24] A: ?.
[25] A: auch so?
[26] A: fehlt.
[27] A: + *sipa*.
[28] A: *-zu*[!?] x[.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000190

In eigentümlicher Weise werden Geburt und Investitur Šulgis im Passus CT XXXVI 26,15–27[29] zusammen erwähnt. Dort werden, nachdem eine *en*-Priesterin[30] den König Šulgi geboren und nach Z. 19 Enlil den jungen Šulgi zum Jüngling hat heranwachsen lassen (??[31]), dem König von Enlil die Hirtenschaft über das Volk (Z. 24) und die Regalia verliehen:

sibir eškiri á-na mu-ni-lá sipa-kur-kur-ra-kam
gidri-^{d}nanna šu nu-bal-e šu-ni-[š]è mu-gar
pala ság nu-di-da gú a[n-š]è mi-ni-zi

„Hirtenstab (und) ‚Zügel' band er an seinen Arm, bei ihm, dem Hirten aller Fremdländer,
das Szepter Nannas, das nicht umgestoßen wird, legte er in seine Hand,
im unveränderlichen Königsgewand erhob er (= Šulgi) den Nacken (stolz) zum Himmel."

Haben wir schon früher festgestellt, daß die Stadt Unug beim Regierungsantritt des Herrschers in der Ur III-Zeit wenigstens bei Ibbisu'en eine Rolle gespielt hat, so wollen wir jetzt einen in Unug spielenden Text näher betrachten, der uns mit Th. Jacobsen[32] wohl einen Einblick in Geschehnisse anläßlich der Königsinvestitur in Unug gewährt, nl. den leider unvollständig überlieferten Text UMBS V 76. Unklar bleibt allerdings, ob der Text, den wir innerhalb der altbabylonischen Periode(?) kaum genauer datieren können, mit lokalen Unugfürsten[33], oder vielmehr mit ‚größeren' Herrschern zu verbinden ist; im letzteren Falle dürfen wir u. U. in verlorenen Teilen der Komposition Beschreibungen von in anderen Städten lokalisierten Riten vermuten. In VII 2–25 lesen wir:

[luga]l!?-e [é-]an-na-ke$_4$ [gì]ri!? bí-ib-dib-bé
é-an-na-šè mu-ni-in-ku$_4$-ku$_4$
bára!?-bar$_x$-ra! mu-na-te
gidri-za-gìn-na šu-ni-šè mu-un-gar
bára-^{d}nin-men-na-šè mu-na-te
aga-guškin sag-gá-na mi-ni-in-ge-en

[29] S. Th. Jacobsen, ZANF XVIII 126 f. [80]; Å. Sjöberg, OrNS XXXV 288f.
[30] Vgl. dazu zuletzt J. Renger, ZANF XXIV 114 ff.
[31] So *mèš-e pa bí-è* zu deuten (ein wenig anders Å. Sjöberg, OrNS XXXV 288)? Unklar ist mir der Bezug von *bí-* auf ein Wort der Personenklasse. Eine Deutung „daraufhin" oder ähnl. scheint nicht möglich; auch kann hier m. E. kaum der mythische *mèš*-Baum (vgl. dazu J. van Dijk, Illustreret Religionshistorie[2] 397 f.) gemeint sein.
[32] Er hat den uns hier interessierenden Passus *apud* H. Frankfort, Kingship and the Gods 245 f. übersetzt und besprochen.
[33] Vgl. zu ihnen etwa D. O. Edzard, ZZB 153 ff.; A. Falkenstein, BaM II 4 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000191

15 *bára -^{d}nin-gidri(?)*[34]*-šè mu-na-te*
^{d}*nin-gidri(?) me-te-gala$_{7}$-an-ki á-gala$_{7}$-é-kur-ra*

20 *šu-luḫ-ḫa túm-ma-àm*
mu-nam-tu$_{19}$-ra-ni[35] *ù-mu-e-šub*
mu-bur-gi$_{4}$[36]*-a-ni nu-ub-sa$_{4}$*

25 *mu-nam-en-na-ni i-im-sa$_{4}$*
„Der [Kön]ig (!?) lenkt seine [Schri]tte zum E'anna hin,
tritt ins E'anna ein,
nähert sich ihr (= Inanna?) dem leuchtenden Hochsitz (!?),
das strahlende Szepter legte sie (?) in seine Hand,
dem Hochsitz Ninmennas nähert er sich ihr (= Ninmenna?),
die goldene Tiara drückte sie (?) ihm fest aufs Haupt,
dem Hochsitz (!?) Ningidris (?) näherte er sich ihr (= Ningidri?),
die Ningidri (?), die die Zierde Himmels (und) der Erde besitzt, die im Ekur Kraft besitzt,
die für den Reinigungskult geeignet ist, –
nachdem sie seinen Namen ‚Kleinheit' hatte fallen lassen,
nannte sie nicht (mehr) seinen Namen *bur-gi$_{4}$*
sondern nannte seinen Namen ‚*en*-Eigenschaft'".

Nach diesem Text[37] scheint mit der Königsinvestitur wenigstens an unserer Stelle eine Namensänderung des Herrschers verbunden gewesen zu sein[38]. Zur Rolle Inannas – falls diese oben gemeint ist – als Verleiherin von Regalien vergleiche man noch Stellen wie Sumer XIII 77,11.

aga ^{giš}gu-za ^{giš}gidri-nam-lugala sum-mu ^{d}inanna za-kam
a-ga-am ku-si-a^{1}-am ḫa-aṭ-ṭà-am^{1} a-na šarrim na-da-nu-um ku-um-ma eš$_{4}$-tár
„die Tiara, den Thron, das (königliche Szepter (dem König) zu verleihen, steht, Inanna/Eštar, in deiner Macht"; SAHG sum 46,40–42; Enm. 28–29; 341–346 (ähnl. 383–386; vgl. M. Lambert, RA L 37 ff.). Die königliche

[34] So der GNF zu lesen?

[35] Nicht Genetiv, vgl. Z. 23 *mu-bur-gi$_{4}$* und wohl noch *mu-nam-ša$_{6}$-ga* (s. StOr XXXV 122) und den GNF ^{d}*nin-in-si-na-nam-tu$_{19}$* (ITT IV 7310 Rs. IV 28).

[36] Vgl. dazu Th. Jacobsen, ZANF XVIII 135[100]; AHw. 139; CAD B 329 *b/purgû*.

[37] Sonst kennen wir m. W. nur noch das von K. F. Müller, MVAeG XLI/3 edierte assyrische Krönungsritual (vgl. H. Frankfort, Kingship and the Gods 246 ff.; J. Bottéro, ARM VII, S. 201 ff.). Vgl. nebenbei die von J. van Dijk, HSAO 235[8] erwähnten Ritualtexte aus Aššur; RIAA 308 (s. R. Borger, HKL I 502), sowie u. U. Bab. I 206 f. (s. R. Borger, a. W. 600). Zum hethitischen Thronbesteigungsritual vgl. H. M. Kümmel, StBoT III 43 ff.

[38] Vgl. H. Frankfort, Kingship and the Gods 246 (: Th. Jacobsen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000192

Würde und Abzeichen erscheinen unter den von Inanna nach Unug überbrachten *me*'s, s. UMBS V 25 V 1 ff.[39]

Versucht man schließlich, die kultische Verwurzlung der ‚Königshymnen' der Isinzeit zu bestimmen, ließe sich unter Vorbehalt die Hypothese aufstellen, daß diejenigen Hymnen, welche göttliche Schicksalentscheidungen für den König enthalten[40], mit dem Anfang der Regierung des in ihnen erwähnten Herrschers zu verbinden sind, wenigstens, soweit darin auch von der doch wohl kaum alljährlich stattfindenden Verleihung der Regalia[41], Kappe; Szepter; Thron[42]; auch von Hirtenstab und ‚Zügel'[43] die Rede ist: vgl. etwa SKIZ 14, 43–45

^{giš}*gu-za-maḫ-nam-nun-na ḫé-du$_7$-gi$_{16}$-sa*[44]*-nam-lugal-la*

^{d}*en-líl-le zi-dè-eš ma-ra-an-sum suḫuš-bi ḫu-mu-ra-ab-sè*

^{d}*su'en<-e> aga sag-za mi-ni-in-ga-na mùš nam-ba-an-túm-mu*

„den höchsten fürstlichen Thron, die bleibende königliche Zier,

hat dir (= Lipiteštar) Enlil getreulich gegeben, dir dessen Fundament gelegt,

mögest du die Kappe, die Su'en auf dein Haupt gesetzt hat, ohne Unterlass tragen!"

(Worte Ans an Lipiteštar; zu beachten ist wieder das Zusammenwirken Enlils und Su'ens); SKIZ 237,43–44

^{giš}*gu-za me ur$_4$-ur$_4$ aga-zi-u$_4$-sù-du-a gidri ukù gi-né ús-aš-a túm-túm-e nun* ^{d}*iš-me-^{d}da-gana nam-e-eš ḫé-tar*

„ein Thron der alle ‚göttlichen Kräfte' in sich vereint, die gute Kappe für ferne Tage, ein Szepter, das die Menschen festigt, alle in éiner Spur lenkt, sei dem Fürsten Išmedagān zum Geschick bestimmt!" (Worte Enlils auf Fürbitte der Göttin Baba);

SKIZ 38 IV 16–22

sibi[r$^{!}$-ešk]i]ri gidri-nì-gi-na ukù<-sag->gi$_6$<-ga$^{?}$>laḫ$_x$-laḫ$_x$-e

u$_4$-da-rí-šè šu-zi m[u-u]n$^{!?}$-gar

[39] S. zuletzt J. van Dijk, Illustreret Religionshistorie^2 419. Nebenbei sei hier noch an die bedeutungsmäßig umstrittenen Wandgemälde im Hof 106 des Palastes in Māri (s. A. Parrot, Syr. XVIII 335 ff.; StMar. 37 ff.; M. Th. Barrelet, ebd. 9 ff.; A. Moortgat, BiOr IX 92 f.; BaM III 68 ff.) erinnert.

[40] Vgl. SKIZ 59$^{58;59;61;64}$; TCL XV 22 Rs. 28 ff. (Išmedagān); UET VI/1,96 Rs. 1 ff.//97 Rs. 1 ff. (Lipiteštar) und für Texte, welche Ur III-Könige nennen: SRT 15 Rs. 46 f.; TCL XV 13 IV 46 ff. (Šulgi).

[41] S. dazu zuletzt J. Renger, ZANF XXIV 128; 128$^{115-117}$.

[42] S. A. Falkenstein, ArOr XVII/1,220 f.; TCL XV 13 IV 54–55 (*aga$_x$* (tùn)*-nam-lugal-la-zu*; *gidri-zu* (Šulgi).

[43] Vgl. J. van Dijk, MIO XII 71 ff.; E. I. Gordon, JCS XII 72^6; A. Poebel, AS XIV 37; CAD Ṣ 134 ff. *şerretu* A. Man könnte nach dem sum: *éš-gi-ri/kiri$_4$* auch „Nasentrick, -seil" übersetzen.

[44] S. dazu A. Falkenstein, ZANF XXIV 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000193

„an den Hirtens[tab, den ‚Zü]gel', das gerechte Szepter, das das Volk der ‚Schwarzköpfigen' lenkt,
hast du (= Bürsu'en?) auf ewige Tage getreulich Hand angelegt" (vom König mitgeteilte Worte Enlils an ihn).

Hierher gehört weiter vielleicht noch die wohl sicher ebenfalls einer ‚Königshymne' entnommene Stelle CT XLII 4 II 10–12

giš gu-za nam-lugal-la suḫuš-gi-na-ba sum-mu-na-ab
gidri ukù si-sá sibir eškiri sum-mu-na-ab
aga-zi men-na sag-dalla-a sum-mu-na-ab

„einen königlichen Thron mit gefestigtem Fundament gib ihm,
ein Szepter, das die Menschen recht leitet, Hirtenstab (und) ‚Zügel' gib ihm,
eine rechte Kappe, eine Kappe, die auf dem Haupt erstrahlt(?) gib ihm!"

obwohl es sich hier um Worte Ninšuburas an Inanna zugunsten eines Königs handelt und somit möglicherweise hier eher an eine Schicksalentscheidung für den König beim Neujahrsfest (s. unten und im selben Text I 23 ff.)[45] zu denken ist.

Auch in Texten der Ur III-Periode wird mehrfach die Verleihung der Regalia als göttliche Wohltat hingestellt, vgl. etwa außer SLTNi 78 Rs. 1–3; 80, 41–42; BE XXXI 4 II 7ff.[46] (Šulgi) die Stelle ZANF XVI 70, 87–89 (Šulgi)

an-né aga-zi(-maḫ) sag-gá ḫé-em-mi-in-gi$_4$
é-kur-za-gìn-na giš gidri ḫa-ba-díb-ba
bára-bar$_x$-ra giš gu-za-suḫuš-gi-na sag an-šè ḫa-ba-íla

„An hat mir die rechte (höchste) Kappe fest aufs Haupt gesetzt,
im leuchtenden Ekur habe ich das Szepter ergriffen,
auf dem strahlenden Hochsitz, dem Thron auf festem Fundament, habe ich das Haupt (stolz) zum Himmel erhoben.

Ohne Erwähnung des göttlichen Wohltäters – anders als im Rīmsîntext UET VI/1, 102, 12 ff. – formuliert dagegen Ḫammurapi in ZANF XX 51, 17:

túg saga (SAG) *bí-sum-ma men-ḫi-li bí-tuku*

„als (?) der Stoff, (mir) aufs Haupt ‚gegeben' wurde, habe ich die ‚Kappe der Üppigkeit' erhalten."

Soviel ich sehe, lassen sich die weiteren Texte, welche göttliche Schicksalsbestimmungen für den König enthalten, nicht zeitlich in den Lebensgang des Herrschers einfügen, da z. B. die Bezeichnung einer Geschicksentscheidung als *šà-ta* „von Geburt an"[47] den Text selber nicht zeitlich festlegt und weil

[45] S. SKIZ 190.

[46] S. S. N. Kramer, JAOS LX 237 f.

[47] Vgl. für die Ur III-Zeit ZANF XIX 119, 48–49 (Urnammu); STVC 52 I 8 (Šulgi) und mit Bezug auf Iddindagān von Isin SKIZ 211, 51 (erg.). Vgl. auch H. Frankfort, Kingship and the Gods 239 zu Nabonīd.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000194

Schicksalsbestimmungen aus Anlaß eines Neujahrsfestes[48] nicht notwendig (nur) auf das erste vom König begangene Neujahrsfest, das außerdem nicht mit dem Regierungsantritt zusammengefallen sein muß, bezogen werden müssen. So läßt sich auch der lange Text SKIZ 128 ff., der ein von Iddindagān begangenes Neujahrsfest beschreibt, nicht zeitlich innerhalb der Regierungszeit des Königs einordnen.

Mit Bezug auf die Einordnung des Liedes RSO XXXII 16 ff. kommen wir über unsichere Vermutungen kaum hinaus. Der Text berichtet, wie Enlil und Ninlil der Göttin Inanna (gemeint hier eine hohe Priesterin, oder etwa die Königin?) den König Išmedagān zum Gemahl und den beiden als Geschenk die Versorgung der Heiligtümer gegeben haben (18,35 ff.) und bezieht sich demnach möglicherweise auf ein Neujahrsfest (ἱερὸς γάμος!); wegen der wichtigen Rolle, welche Enlil, Ninlil und das Ekur im Texte spielen, ist die Komposition vielleicht entweder mit dem Regierungsantritt des Herrschers[49], oder mit der von ihm durchgeführten Wiederherstellung Nibrus nach der in der Nippurklage geschilderten Katastrophe[50] zu verbinden. Im letzteren Falle wäre noch an den Passus ZANF XIX 107 f., 40 ff., der die Schicksalsentscheidung Enlils für Urnammu von Ur III enthält, nachdem dieser das Ekur, das unter der Gutäerherrschaft schwer gelitten, wiederhergestellt hatte[51], zu erinnern. Ich neige jetzt dazu, anders als in SKIZ, den Text RSO XXXII 16 ff. trotz des doppelten Trennungsstriches als Einheit zu betrachten, da Nibru schon vor dem Doppelstrich erwähnt wird[52].

Für sich stehen zwei Textgruppen, in denen der König angeredet wird, bzw. selber spricht und welche im Gegensatz zu den Götter- und anderen Liedern, die den König in irgendeiner Weise erwähnen, als die eigentlichen Königshymnen gelten können[53]. Aus ihnen könnte hervorgehen, daß der aus Ur III-Material festgestellte Brauch, daß der König zur Investitur die Heiligtümer einiger wichtiger Gottheiten besucht, auch weiterhin geübt worden ist. So wird in SKIZ 40 ff. nach einer Aufzählung der Wohltaten des Gottes Dagān – des Namensgottes des Königs! – die Rolle der Gottheiten Enlil, An, Uraš, Ninlil, Enki, Su'en, Nusku, Ninurta, Utu, Inanna und

[48] Vgl. SKIZ 148; 203[45,46] (: J. van Dijk, BiOr XI 86 f. [Šulgi]); J. van Dijk, JCS XIX 21 f., 16 ff. (Sînidinnam).

[49] Vgl. oben zur Rolle Nibrus bei der Königsinvestitur.

[50] Vgl. SKIZ 268: D. O. Edzard, ZZB 88.

[51] S. A. Falkenstein, SAHG 367.

[52] So war übrigens schon die Ansicht des Bearbeiters des Textes, G. R. Castellino; s. ebd. 14.

[53] Vgl. SKIZ 5 f. G. Steiner, OLZ 1968, 25 f. will den Terminus Königshymne nur für „die Hymnen auf den König in der 2. (eventuell in der 3.) Person" anwenden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000195

schließlich sogar der ‚Dema'gottheiten[54] Enki, Ninki, Enul („Herr Blumenknospe"), Ninul („Herrin Blumenknospe"), der Anunna[55] und der Schutzgottheiten von Nibru und des Ekur der Reihe nach aufgeführt, wobei der Ort der jeweiligen göttlichen Handlungen freilich nicht immer ausdrücklich angegeben wird. Der König spricht (SKIZ 42 ff., 57 ff.):

^{d}*en-líl lugal-dingir-re-e-ne-ke$_4$*
sig-igi-nim-ma nam-en-bi ḫa-ma-an-sum
inim-du$_{11}$-ga-^{d}nu-nam-nir-ra-ta
ka-ta-è-a-^{d}en-líl-lá-ta
an-né gù zi-dè-eš gá-a-ar ḫa-ma-an-dé
sibir eškiri[56] šu-mu ḫé-ma-sum
^{d}*uraš-e du$_{10}$-kù-ga-ni-a mí-zi ḫa$^{!}$-ma-ni-du$_{11}$*
^{d}*nin-líl-le šà-zalzaleg[57]-ga-né*
bára-maḫ-u$_4$-sù-du-ka tuš-gá
giš-šub-ba[58]-gá bala-bi ša$_6$-ge-da
su-^{d}en-líl-lá-ka du$_{10}$-ge-gá
é-kur-re u$_4$-šú-uš sag-ús-gá
ki-ùr-ki-gal-e[59] nam-šè ḫa-ma-ni-tar
^{d}*en-ki en-gal-eridu^{ki}-ga-ke$_4$*
aga$^{!}$-zi-maḫ sag-gá ḫa-ma-ni-in-gẹ$^{!}$-en
nì a-na mu-s[*a$_4$*? . . . . .] xx [. . . . .]
geštú-imin-a šu?-gal ḫa-mi-ni?-in-du$_7$?[60]
^{d}*su'en dumu-sag-^{d}en-líl*[*-lá-ke$_4$*]
^{giš}*gu-za-nam-lugal la me-u*[*r$_4$?-ur$_4$?*]
bára-nam-en-na sag-bé-éš [*è-*]*a$^{!}$ ḫ*[*é$^{!}$?* . . . . .]
u$_4$-sù-du-šè aga-mu$^{!}$? dalla ḫé-b[*í*]*-in-è$^{!}$*
^{d}*nusku sukkal-^{d}en-líl-lá-ke$_4$*
gidri-nam-lugal-la šu-gá ḫa-ma-ni-gar
é-kur-ra á-bi ḫa-ma-an-pà-pà
ki-gub-bu ní-te-gá-e-bi ḫa-ma-gar-gar

[54] S. J. van Dijk, SGL II 151 f.; Illustreret Religionshistorie[2] 394 ff.; Å. Sjöberg, HSAO 215[23]; AS XVI 24, 110–112c.

[55] Von Nibru? Vgl. zu den Anunna zuletzt D. O. Edzard, Wörtb. d. Mythol. I/1, 42; A. Falkenstein, AS XVI 127 ff.; B. Kienast, ebd. 141 ff.; W. von Soden, CRRA XI 102 ff.; Iraq XXVIII 140 ff.

[56] S. J. van Dijk, MIO XII 70 ff.

[57] Vgl. SKIZ 67[262] (: D. O. Edzard, ZANF XXI 261).

[58] Vgl. dazu SKIZ 70[328].

[59] Zur Entwicklung -a>-e der Lokativpostposition s. AnOr XXVIII § 30a3.

[60] S. Å. Sjöberg, OrNS XXXV 296; 296[1].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000196

šà-^{d}en-líl-lá dagal-la-a an-ta ḫé-mi-gi-in[61]
^{d}*nin-urta ur-sag kala-ga-^{d}en-líl-lá-ke$_4$*
^{d}*nu-nam-nir<-ra> inim-ma ḫa-ma-ni-in-gub*
inim-ša$_6$-ga ^{d}en-líl-^{d}nin-líl-lá gá-a-ar ḫu-mu-na-ab-du$_{11}$
nam-lugal-la bala-mu ḫé-bí-in-diri
nam-en-na gá-e ḫé-em-mi-mu$_4$?-en á-daḫ-mu ḫé-e
é-kur-ra šu ḫu-mu-da-gál-gala$_7$
maškim-nam-lugal-gá ḫé-e
^{giš}*tukul-kala-ga kur-kur gúr-gurum*[62]*-e*
á-maḫ šu-zi-da-mu ḫé-bí-in-si
^{d}*utu nì-si-sá inim-gi-na ka-gá ḫa-ma-ni-in-gar*
di-ku$_5$-ru ka-aš-bar<-e>? ukù-e si-sá-e
nj-gi-na sag-bé-éšè
zi-du x-ús dib-e erím-du ḫa-lam?-me
šeš-e šeš-ra nì-gi-na di a-a-ra šu-kin$^{!}$ díb-bé$^{!}$
nin$_9$-gal-ra inim gaba-na nu-di ama-ra ní-túku$^{!?}$-dè
si-ig-ga kala-ga-ra nu-gá-gá lú ḪU-*nu-gá$^{!?}$-ra$^{!?}$-mu*
á-tuku nì-šà-ga-na nu-aka lú LÚXNE?[63] *nu-gara$_X$* (GAR)
nì-erím nì-á-zi-da$^{!}$ ḫa-lam$^{!}$-e nì-si-sá mú-mú
^{d}*utu dumu ^{d}nin-gal-e tu-da-a ḫa-la-ba-gá ḫé-ni-in-gar*
^{d}*inanna nin an-ki si$^{!?}$-a*
nitadam (NITA.DAM)*-ki-ága-ni-šè ḫé-en-pà-dè-en*
mir-ša$_4$-na-gá la-la ḫu-mu-ši-in-aka
igi-nam-ti-la-ka-ni ḫu-mu-ši-in-bar
sag-ki$^{!}$-zalag-ga-ni gá-a-šè ḫu-mu-ši-in-zi
^{giš}*ná-gi-rin-na ḫé-bí-in-gub-en*
gi$_6$-pàr-ra u$_4$-sù-sù gá-gá
nam-en nam-lugal-da tab-b[a$^{!?}$-]gá[64]
é-an-na-ka muš nu-túm-mu-gá
ki-unu^{ki}-ga am-gim gú-peš-gá

[61] S. Å. SJÖBERG, OrNS XXXV 296 und zu *an.ta* mit seinen Zusammensetzungen noch J. KRECHER, SKLy. 157; 157[452]; [453].

[62] S. J. KRECHER, SKLy. 109.

[63] S. Å. SJÖBERG, OrNS XXXV 296. Zu LÚXNE = *du$_{14}$* vgl. E. I. GORDON, SP 1.170[3]; für *nu-gara$_X$* könnte auch an eine Bedeutung „ungeziemend" od. ähnl. gedacht werden (s. E. I. GORDON, ebd. 151[7]): „der ungeziemende (?) Mann des Streites (?)" wäre dann Apposition zu *á-tuku*. Für ḪU-*nu*(-*me-a*) „schwach" s. E. I. GORDON, ebd. 2.33[7] (s. S. 525: JCS XII 47[19]); 2.74[2].

[64] Vgl. TCL XV 13 IV 50 (Schicksalsentscheidung für Šulgi). Zum Titel *en* s. zuletzt D. O. EDZARD, Fischer Weltgesch. II 73 ff.; J. RENGER, ZANF XXIV 114 ff.; A. FALKENSTEIN, RlA III 358.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000197

kul-aba$_4$[ki] *me-lám-mu dul*$_4$*-lu-da*
inim-kù-nu-kúr-ru-da-ni ḫé-bí-in-du$_{11}$
[d]*en-ki* [d]*nin-ki* [d]*en-ul* [d]*nin-ul*
[d]*a-nun-na en-nam-tar-re-bi*
[d]*udug-nibru*[ki] [d]*lama-é-kur-ra-ke*$_4$*-ne*
dingir-gal-gal-e-ne-a nam mu-un-tar-re-eš-a
ḫé-àm-nu-kúr-ru-bi ḫé-mi-in-ne[!]*-eš*
„Enlil, der König der Götter,
hat mir die *en*-Schaft über (die Länder) von unten (und) oben gegeben.
Auf das gesprochene Wort Nunamnirs,
auf die Äußerung Enlils
hat An getreulich zu mir gesprochen,
Hirtenstab (und) ‚Zügel' in meine Hand gegeben,
hat mich Uraš auf ihrem reinen Schoße getreulich gehegt.
Ninlil hat mit ihrem ‚strahlenden' Herzen
daß ich auf dem höchsten Hochsitz ferner Tage sitze,
die Regierungsjahre meines Loses gutzumachen,
daß ich Enlil erfreue,
das Ekur alltäglich ständig versorge,
im Ki'ur, dem ‚großen Ort' mir zum Geschick bestimmt.
Enki, der große Herr von Eridu,
hat mir die rechte, höchste Kappe fest aus Haupt gesetzt,
alles, was mit Namen bena[nnt ist (?), mir (?) . . . . . .],
mir die sieben ‚Weisheiten' in großartiger Weise [vollkommen gemacht (?)].
Su'en, der erste Sohn Enlil[s],
hat einen königlichen Thron, der alle ‚göttlichen Kräfte' ein[sammelt],
einen *en*-Hochsitz, der alles übersteigt [. . . . . .],
auf ferne Tage meine (!?) Kappe strahlend erscheinen lassen.
Nusku, der Bote Enlils,
hat mir das königliche Szepter in meine Hand gelegt,
die Kraft des Ekur für mich angerufen
mir dort einen Scheu erregenden Standort gesetzt,
das Herz Enlils, das weite, gehe ich dort an.
Ninurta, der mächtige Held Enlils
ist <bei (?)> Nunamnir in (meinen) Angelegenheiten für mich eingetreten,
hat das gute Wort zu Enlil (und) Ninlil für mich zu ihm gesprochen,
an Königsherrschaft meine Regierungsjahre überragend gemacht,
mit *en*-Schaft mich bekleidet (??), mein Helfer ist er fürwahr[65].

[65] Nur an dieser Stelle und in Z. 89 habe ich *ḫé* -durch „fürwahr" wiedergegeben, da es bei ständiger Wiederholung in der Übersetzung störend wirken würde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000198

Im Ekur betet er dauernd mit mir,
den Aufpasser meiner Königswürde ist er fürwahr!
Mit mächtiger Keule alle Feindländer zu beugen,
hat er höchste Kraft in meine rechte Hand gefüllt.
Utu hat Gerechtigkeit, das feststehende Wort mir in meinen Mund gelegt,
das Urteil zu fällen, die Entscheidung zu treffen, das Volk recht zu leiten,
das Recht allesüberragend zu machen,
den Guten (!) ..... in der Spur gehen zu lassen, den Bösen zu vernichten,
daß der Bruder dem Bruder die Wahrheit sage, dem Vater Prosternation zuteil werden lasse,
der älteren Schwester kein Wort zuwider rede, für die Mutter Ehrfurcht (?) hege,
daß der Schwache dem Mächtigen nicht überantwortet werde, mein (?) ..... Schwacher (?),
daß der Mächtige nicht nach seinem Willen tue, der Mensch dem Streit (?) nicht ausgeliefert (?) werde,
Böses (und) Gewalttat zu vernichten, das Recht wachsen zu lassen,
hat Utu, der Sohn, den Ningal geboren, in mein (mir) zugeteiltes Los gelegt.
Inanna, die Herrin, die Himmel (und) Erde ausfüllt,
hat mich zu ihrem geliebten Gemahl berufen,
für meinen Gürtel (?) mir Üppigkeit bereitet,
mit ihrem lebenspendenden Blick mich angeschaut,
ihre strahlende Stirn zu mir erhoben,
mich an das leuchtende Lager treten lassen.
Daß ich im Gipar lange Tage verbringe,
die *en*-Eigenschaft mit der Königswürde verbinde,
fürs Eanna ohne Unterlaß sorge,
im ‚Orte' Unug wie ein Wildstier den Nacken dick mache,
mein Schreckensglanz Kullab bedecke –
dazu hat sie ihr unabänderliches Wort gesprochen.
Enki, Ninki, Enul, Ninul,
die Anunna, die dort das Schicksal bestimmen,
die (guten) Utukkus von Nibru, die Schutzgottheiten des Ekur,
die unter den großen Göttern das Schicksal bestimmt haben,
haben dazu das unabänderliche „So sei es!" gesprochen."

Wie dieser Passus, der die Rolle der einzelnen großen Gottheiten bei der Königsinvestitur in den bisher bekannten Texten der Isinzeit wohl am aus-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000199

führlichsten schildert, lehrt, verdankte Išmedagān dem Gotte An auf Fürbitte Enlils Hirtenstab und ‚Zügel'[66], während ihm Enki unter Mitwirkung Su'ens die Königskappe verlieh und Nusku – auf Befehl Enlils? (vgl. J. van Dijk, SGL II 149 f.) – das Szepter gab. Enki schenkte dem König weiter Weisheit und Su'en den königlichen Thron nebst dem *en*-Hochsitz, Ninurta verdankte Išmedagān kriegerischen Erfolg, Utu, der Sonnengott, verlieh ihm Gerechtigkeitssinn, während ihn Inanna zu ihrem Gemahl, d. h. zum ἱερὸς γάμος[67] berief und ihn so mit der Königswürde die *en*-Priesterschaft verbinden ließ, wobei auch Ninurta, wohl von Nibru aus, eine Rolle spielte.

Nach einer anderen Hymne war es Enki, der Lipiteštar in Eridu die Kappe verlieh (SKIZ 27,48, vgl. oben), während er sie nach SKIZ 31,24 vielmehr An verdankte und Enlil ihm im Ekur zu Nibru das Szepter schenkte (ebd. 26). Auch Iddindagān erhielt die Kappe von An, der ihm ein großes Geschick entschieden und ihn zum Hirten über Sumer inthronisiert hatte (SKIZ 209, 1–3). Enlilbāni dagegen bekam das Szepter von Utu (ZANF XVII 80, 163–167).

In einem Lied auf Samsuilūna von Babylon wird der Wunsch geäußert, Enki von Eridu möge dem König Thron und Szepter auf ferne Zeiten verleihen und seine Kappe wie die Sonne erstrahlen lassen (ArOr XVII/1,215, 9–11). Hier ist die prädominante Stelle Enkis möglicherweise durch die seit Ḫammurapi in Babylon einsetzende theologische Bevorzugung des alten chthonischen Eridusystems vor dem alten kosmischen, mit Unug und Nibru verbundenen, System[68] zu erklären.

Auffälligerweise spielt Nininsina, die Göttin der Reichshauptstadt Isin, wohl wegen der starken Verbindung der Isindynastie mit der älteren sumerischen Vorstellungswelt bei der Investitur der Isinkönige eine verhältnismäßig geringe Rolle. In SKIZ 27,50 lesen wir, wie Ninisina den König Lipiteštar in Isin auf seinem höchsten Hochsitz hat sitzen lassen, und die Komposition UET VI/1, 96//97 enthält eine Schicksalsentscheidung Enlils für Lipiteštar, anscheinend ohne Erwähnung der Regalia auf Fürbitte Ninisinas[69]. Auf einen ἱερὸς γάμος Išbi'erras mit Nininsina bezieht sich offenbar SKIZ 77 Rs. Unklar bleibt mir, ob die vereinzelten, auf Enlilbāni bezüglichen Stellen ZANF XVII 80, 159–162

ama-kalam-ma ^{d}*nin-ì-si-in-na-ke*$_4$
ì-si-in-^{ki}*-a ki šu-za mu-e-tag*

[66] Vgl. nebenbei die Vorstellung, daß in der Urzeit die Regalia noch im Himmel vor Anum standen (s. H. Frankfort, Kingship and the Gods 237; 398[18]).

[67] S. dazu SKIZ 203[38]; D. O. Edzard, Fischer Weltgesch. II 75 ff.; J. van Dijk, Illustreret Religionshistorie[2] 425 ff.

[68] Vgl. zuletzt J. van Dijk, a. W. 407 f.; 412; MIO XII 68.

[69] Vgl. S. N. Kramer, UET VI/1, S. 9. Es sei in diesem Zusammenhang noch auf die Stelle TMHNF IV 47,7 ff. (s. S. N. Kramer, ebd. S. 19), sowie auf den Artikel von G. Buccellati, StOpp. 54 ff. verwiesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000200

„die Mutter des Landes Sumer, Ninisina,
hat dich in Isin die Erde mit deiner Hand berühren lassen."
und ebd. 79, 145–146
su$_6$-nam-ti-la sag-za ma-ra-ni-ge$_4$-en
„den ‚Bart des Lebens' hat er (= Nanna) an deinem Haupte befestigt"
feste Bräuche bei der Investitur der Isinkönige bezeugen, oder ob es sich vielmehr um einmalige Handlungen handelt. Im letzteren Falle wäre dann zu bedenken, daß Enlilbāni wenigstens nach einer bekannten späteren Tradition Usurpator war[70]; allerdings enthält der Text ZANF XVII 78 ff. nicht die mehrfach mit Bezug auf Usurpatoren begegnende Wendung, daß eine Gottheit den Fürsten aus dem zahlreichen Volk herausgenommen hat[71].

In zwei Königshymnen der Isinzeit ist von der Designation des Herrschers von Seiten seines Vaters die Rede. So lesen wir in der ausführlicheren der beiden Formulierungen (SKIZ 28,51–56 [Lipiteštar]):
i-lu-šà-ga mu-bala-ša$_6$-ga
nun-e nun-uru$_x$ (?) *diri-gal-maḫ-bi*
ad-da-zu ^{d}iš-me-^{d}da-gan lugal-kalam-ma-ke$_4$
^{giš}gu-za-né suḫuš-bi mu[-ra-]an-ge$_4$-en
inim-du$_{11}$-ga-an-^{d}en-líl-lá-ta
di-nim-kur-kur-ra si-a mu-e-ni-gar
„im Herzensjubel (?), in einem günstigen Regierungsjahr,
hat der Fürst, der bezwingende (?) Fürst, der alle an Größe überragte,
dein Vater Išmedagān, der König des Landes Sumer,
das Fundament seines Thrones [dir] gefestigt.
Auf das gesprochene Wort Ans (und) Enlils
hast du den lauten Streit aller Feindländer zum Schweigen (?) gebracht."

Eine ähnliche Verbindung von der Designation des Königs durch seinen Vater mit einem Siege über sämtliche Feinde finden wir schon in der kürzer gefaßten Stelle SKIZ 211, 71–74 mit Bezug auf Iddindagān und Šū'ilīšu. Man könnte sich denken, daß diese Militäraktionen nach dem Thronwechsel notwendig geworden waren, nachdem, wie dies in der mesopotamischen Geschichte mehrfach zu belegen ist[72], von verschiedenen Seiten Aufstände ausgebrochen waren. Auf alle Fälle könnte das Designationsthema ein Indiz dafür sein, die betreffenden Texte an den Anfang des betreffenden Herr-

[70] Vgl. D. O. Edzard, ZZB 140 f. (: CCEBK II 12 Rs. 8–13//15, 1–7).

[71] Vgl. dazu J. van Dijk, JCS XIX 15. Es sei hier nebenbei auf die neuen Textfragmente zur eben erwähnten Enlilbānikomposition UET VI/1, 89 (s. schon SKIZ, Addenda) und TMHNF IV 81 (s. S. N. Kramer, ebd. S. 22) aufmerksam gemacht.

[72] Vgl. z. B. die Geschichte der Akkadekönige Rīmuš, Maništūšu und Narāmsu'en (s. J. Bottéro, Fischer Weltgeschichte II 104; 106).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000201

schers zu stellen, da die Erwähnung der Designation nur dann voll aktuell gewesen sein dürfte. Auch die Ordnung der Wege, das von neuem Festsetzen der Grenzen (zwischen den einzelnen Grundstücken?) und die Wiederherstellung der (durch irgendwelche politischen Verhältnisse zeitweilig unterbundenen?) Reinigungsriten der Götter im genannten Iddindagān-Lied (SKIZ 210, 24–31) ließen sich gut in diesen Zusammenhang einfügen. Die Erwähnung des *mu-bala-ša$_6$-ga* (s. oben) läßt m. E. vermuten, daß Išmedagān zwecks der Designation seines Sohnes Orakel eingeholt hatte[73]. Unsicher bleibt, ob die Designation des Nachfolgers zur Ausschließung anderer Pretendenten dienen mußte, oder ob sogar an eine Korregentschaft des Kronprinzen zu denken wäre[74].

Die Königshymnen der Isinzeit sprechen mehrfach von Seisachthien[75], die übrigens schon in der Ur III-Zeit vorkommen (vgl. ZANF XIX 119 III 56; 120 IV 89). Die Seisachthien begegnen mehrfach in Texten, die man auf Grund der in ihnen erwähnten Verleihung von Regalia (s. oben) mit der Zeit des Regierungsantritts des betreffenden Herrschers verbinden möchte, vgl. D. O. Edzard, ZZB 80 f. zu einem Passus aus der oben ausführlich zitierten Išmedagānhymne[76]; weiter SKIZ 25, 38–39 (Lipiteštar), sowie UMBS V 74 (Būrsu'en?), wo einer Schicksalentscheidung Enlils für den König, in der u. a. Regalia erwähnt werden (s. SKIZ 38 f., I 11 ff.; IV 16–19) eine königliche Seisachthie (V 7 ff.) folgt. Wenigstens in den ebengenannten Fällen möchte man die Seisachthie gleichfalls an den Anfang der Regierung des Königs stellen, da die Hymnen doch wohl als einheitliche Kompositionen ohne Interpolationen gelten dürfen. Eine Parallele wäre dann wenigstens für Ḫammurapi und seine Nachfolger gegeben, bei denen ihr zweites Regierungsjahr nach königlichen Rechtsakten bekannt wurde[77].

Möglicherweise sind weiter noch diejenigen Lieder, die Bitten für den König enthalten[78], an den Anfang der Regierungszeit zu stellen, allerdings muß man, falls es sich um Bitten an Inanna handelt, vielleicht auch manch-

[73] Vgl. zuletzt allgemein La divination en Mesopotamie ancienne et dans les régions voisines (Paris 1966).

[74] Vgl. etwa H. Frankfort, Kingship and the Gods 243 f., auch zur Designation Asarhaddons durch seinen Vater Sanherib (vgl. Ash. § 27 Ep. 2,8 ff., s. R. Borger, Studien over inscripties, en geschiedenis van Esarhaddon, koning van Assyrië 55 ff.); W. von Soden, SAHG, S. 383 zu akkad. 5.

[75] S. D. O. Edzard, ZZB 80 ff.; 90 f.; A. Falkenstein, BaM II 37 (: 81, 38–40); I. Kärki, StOr. XXXV 125 f.; F. R. Kraus SD V 194 ff.; AS XVI 225 ff.; J. J. Finkelstein, ebd. 233 ff.; E. Szlechter, RA LXI 112; 112^5; P. Koschaker, ZANF IX 219 f.; AHw. 660 *mī/ēšaru(m)* B4;5; Iraq XXIX 120,7.

[76] S. A. Falkenstein, BiOr XXII 283.

[77] Vgl. D. O. Edzard, ZZB 181; 181^{996} (: B. Landsberger, JNES XIV 146); F. R. Kraus, SD V 225 ff.

[78] S. SKIZ 5 ff.; 59^{57}.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000202

mal an irgendein Neujahrsfest während der Regierung des betreffenden Herrschers denken.

Sollte die Vermutung zu Recht bestehen, daß somit eine Anzahl von ‚Königsliedern' der Isinzeit an den Anfang der Regierungszeit des Königs zu stellen sind, so müssen wir doch zuletzt mit Bedauern feststellen, daß wir den genauen kultischen Gebrauch der betreffenden Texte nicht mit Sicherheit ermitteln können. Möglicherweise wurden sie z. T. kultisch inszeniert, wie auch J. VAN DIJK für die *a-da-mìn-du*$_{11}$*-ga*-Komposition ‚Dumuzi und Enkimdu' vermutete, daß sie dazu gedient hat, „gemimt" zu werden[79]. Auch für die Lieder die das (Selbst)lob des Herrschers enthalten, wird man wegen der in ihnen vorkommenden kultischen Wendungen mit W. VON SODEN[80] wohl kultische Verwurzelung anzunehmen haben, wenn wir auch nicht wissen, ob sie etwa in irgendeinem Tempel oder im Palast rezitiert wurden, oder soweit es sich um Selbstlobhymnen handelt, vielleicht vom König oder von einem Vertreter hergesagt wurden. Wie A. FALKENSTEIN meinte, könnte die große Enlilhymne SGL I 11 ff. u. U. im Zusammenhang mit der Krönung des Herrschers in Nibru vorgetragen worden sein[81]. Die große Hymne SKIZ 128 ff. könnte während eines von Iddindagān begangenen Neujahrsfestes rezitiert worden sein[82]. Zum Schluß sei festgestellt, daß wir über die altbabylonischen Tempelkulte überhaupt noch allzu wenig wissen.

[79] SSA 76. [80] Mündlich. [81] SGL I 10; 10[2].
[82] Vgl. SKIZ 149.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000203

DER KOINZIDENZFALL IM AKKADISCHEN

Von Wolfgang Heimpel, Berkley – Gabriella Guidi, Münster

E. Koschmieder hat 1945 in den Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften einen Aufsatz zur Bestimmung grammatischer Kategorien veröffentlicht, in dem er den sogenannten Koinzidenzfall behandelt[1]. Dieser Terminus ist bereits früher von ihm geprägt worden und bezeichnet die Verbalform eines Satzes, dessen Aussprechen „nicht nur von der Handlung spricht, sondern auch eben die betreffende Handlung ist". Hierin liegt der Sinn eines solchen Satzes, nicht aber in der Feststellung dessen, was sich in der Gegenwart vollzieht. Das demonstriert Koschmieder an folgenden beiden Sätzen: „Meine Damen und Herren! Ich begrüße sie hiermit aufs herzlichste in unseren Räumen." Die im Satz ausgesprochene Begrüßung ist damit vollzogen. Nicht aber in dem Satz: „Meine Damen und Herren! Ich begrüße Sie eben aufs herzlichste in unseren Räumen.", was eine ziemlich sinnlose Feststellung ist, denn die Begrüßung ist damit nicht vollzogen, wenngleich dieses konstatiert wird. Koschmieder zeigt weiter, daß im Deutschen zwischen ‚hiermit + 1. Pers. Präsens' und ‚adverbieller Bestimmung der Zeit + 1. Pers. Präsens' Unvertauschbarkeit herrscht und somit verschiedene grammatische Kategorien vorliegen.

Nun ist allerdings der Terminus Koinzidenzfall nicht ganz glücklich gewählt. In fast allen hierunter fallenden Sätzen ist es eine Simplifizierung, die Identität von Sprechen und Handlung zu behaupten. So ist eine Schiffstaufe nicht vollzogen, wenn gesagt wird „ich taufe dieses Schiff auf den Namen ‚Freiheit'", vielmehr gehört dazu noch eine Sektflasche, eine Apparatur, um diese am Schiffsleib zu zerschmettern und eine Hand, die sie benutzt. Wichtig ist also nur, daß Handlung und die meist gleichzeitige Deklaration ihrer Bedeutung integrale Teile eines Ganzen sind. E. Benveniste greift daher die von J.-L. Austin geprägte Bezeichnung Performativ auf, einen Terminus, der den Gegensatz zum konstatierenden Indikativ recht gut ausdrückt[2].

Wir stellen uns nun im Folgenden die Aufgabe, die grammatische Kategorie im Akkadischen zu finden, die für den Ausdruck des Koinzidenzfalls benutzt wird. Dazu sind einige Beispiele aus dem Altakkadischen, Alt-

[1] ABAW, Phil.-hist. Abt., NF Heft 25 (1945) 22 ff.
[2] E. Benveniste, Problèmes de linguistique génerale (1966) 265 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000204

assyrischen und Altbabylonischen ausgewählt, bei denen der Kontext einen Koinzidenzfall fordert oder mindestens wahrscheinlich macht.

In den Urkunden 325 und 326 der EISSER-LEWYschen Publikation altassyrischer Urkunden wird berichtet, daß die Stadt Assur in der Sache Aššur-imitti gegen Buzazu schriftlich angeordnet hat, er, Buzazu, möge sich zu Aššur-imitti nach Assur begeben, um als beklagte Partei an dem dort stattfindenden Prozeß teilzunehmen. Šū-Anum, der Kommissär des Aššur-imittī, unterrichtete Buzazu von dem Inhalt der entsprechenden Tafel und fordert ihn demgemäß auf, sich nach Assur zu begeben. Die Erwiderung des Buzazu beginnt mit der Erklärung: *uška''in ana ṭuppim ša ālim*^{ki} *u rābiṣim ša bēlīja* „Ich beuge mich der Tafel der Stadt und dem Kommissär meines Herrn."[3] Hier ist eine präteritale Übersetzung des Präteritums *uška''in* sinnlos, denn es kann sich nicht um die Feststellung handeln, daß Buzazu sich der schriftlichen Anordnung der Stadt Assur und der Aufforderung des Kommissärs, die er bisher ja noch nicht kannte, gebeugt hat. Außerdem würde sich der Kommissär mit einer solchen Feststellung kaum zufrieden geben, denn sie läßt die Frage nach der Richtigkeit schließlich offen. Man wird also den Text unausweichlich so verstehen müssen, daß hier die förmliche Erklärung vorliegt, mit der Buzazu die Forderung der Stadt Assur und des Kommissärs akzeptiert.

Ähnlich ATHE 23, 4–15: „Folgendermaßen (sprach) der Kommissär zu den Söhnen des Pūšukēn: ‚Entsprechend dieser Tafel der Stadt habe ich in der Stadt mit eurem Kläger verhandelt.' Folgendermaßen (antworteten) die Söhne des Pūšukēn: ‚Wir beugen uns hiermit (*nuška''in*) der Tafel der Stadt und dem Kommissär unseres Herrn. Wir werden uns rechtfertigen und gehen, um mit unserem Kläger zu verhandeln.'" Wenn B. KIENAST die Form *nuška''in* auch präterital übersetzt, so sagt er in der Inhaltsangabe des Textes ganz richtig: „Die Söhne des Pūšukēn erklären, sich dem Urteil der Stadt beugen zu wollen und mit dem Kläger in Verhandlung zu treten."[4]

Ein typischer Koinzidenzfall ist die Schwurformel, die integraler Bestandteil der Schwurhandlung ist. Ein altbab. Beispiel: *umma šūma šarram atma ištu inanna adi ūmim ḫamšim kasapka lū anaddikkum*[5] „Folgendermaßen er: Beim König schwöre ich, dir dein Silber von jetzt an gerechnet in fünf Tagen zu geben." Eine Feststellung, daß der Schuldner bereits geschworen hat, wird der Gläubiger schwerlich als Sicherheit anerkennen.

[3] EL 325, 20–21; 326, 19–21.

[4] Ähnlich auch OIP 27, 60, 9–11.

[5] VAB 6, 207, 21. S. auch AbB 1, 122, 4: *Marduk atma* (dem eindeutig der Inhalt des Eides folgt).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000205

Ein altakkadisches Beispiel: *umma* PN *nīš šarrim atma*; Inhalt des Schwures mir unverständlich.[6.7]

Aus den bisher genannten Beispielen geht zumindest hervor, daß der Koinzidenzfall mit dem Präteritum ausgedrückt werden kann[8]. Nun hat hat bereits W. VON SODEN den Terminus Koinzidenzfall in die akkadische Grammatik eingeführt. Bei der Behandlung der Funktionen des Perfekts gibt er ein Beispiel aus der altbabylonischen Briefliteratur: (*anumma*) *aštaprakkum* „hiermit schreibe ich dir"[9]. Es stellt sich damit die Aufgabe zu untersuchen, ob der Koinzidenzfall tatsächlich auch mit dem Perfekt ausgedrückt werden kann oder ob für die in Frage stehenden Perfektformen, die in der altbabylonischen Briefliteratur außerordentlich häufig sind, eine andere Funktion plausibel zu machen ist.

Ein scheinbar naheliegendes Argument gegen die Annahme, daß der Satz *anumma aštaprakkum* Koinzidenzfall ist, wird man ausschließen können. Dies Argument würde lauten: *šapāru* heißt ausschließlich ‚schicken'. Die Erklärung, daß ich schicke, kann die Handlung nicht sein. Einmal hat sich aus der Bedeutung ‚schicken' die Bedeutung ‚sich schriftlich an jemanden wenden', also ‚schreiben' entwickelt[10]; zum anderen könnte die Erklärung

[6] MDP 28, 424, 5; dazu I. J. GELB, MAD 2², 17: Ur-III-Zeit.

[7] Nach einer Mitteilung von W. VON SODEN ist die Schwurformel im Zusammenhang mit der Diskussion um die Möglichkeit des Perfekts zum Ausdruck des Koinzidenzfalles (dazu s. gleich unten) nur bedingt zu verwerten. Das Perfekt des Verbum *tamû* kommt nur ausnahmsweise vor, was mit der besonderen Form des Verbums, der *t*-Erweiterung, zusammenhängen mag. Siehe auch die altakkadische Schwurformel GN *ú-má* (AfO 20, 63, 55; 67, 14; 70, 36), der im CT 44, 1 VI 15 *at-ma* entspricht.

[8] Noch ein altassyrischer Beleg: OIP 27, 57, 1–4 *timalīma maḫar šališti taš'elīma u āpulka* „Gestern fragtest du vor dem Dreierkollegium? und daraufhin antworte ich dir hiermit". Folgt der Inhalt der Antwort. Aus altbab. Briefen: AbB 1, 60, 14–18 *u aššum šitta azamillātim . . . šâmimma leqêm una''idka šitta azamillātim damqātim šāmamma leqe'am* „Ich mache dich hiermit auf das Ankaufen und das Nehmen von zwei Säcken aufmerksam. Kaufe zwei gute Säcke ein und nimm sie!".

Eventuell kann man noch als Koinzidenzfall werten: AbB 2, 172, 5 *aššum lā burrakkum ana lamādīka ašpuram* „(Seit vielen Tagen wurde es befohlen aber), weil es dir nicht angemeldet wurde, schreibe ich hiermit, damit du es erfährst." DELAPORTE, Cat. Cyl. Louvre I A 605 *atkalku aijabāš rema rišâ* „Ich bezeuge hiermit mein Vertrauen zu dir. Ich will nicht zuschanden werden. Hab Mitleid mit mir!".

Von mehreren Beispielen in den jungbab. Gebeten, die eine Interpretation als Koinzidenzfall zulassen, kann man ZA 32, 172, 30 erwähnen: *bēltu šurbūtu alsīki ana jāši ruṣṣi* „Große Herrin, ich rufe hiermit zu dir, komm mir zu Hilfe!".

[9] GAG § 80c.

[10] Diese semantische Entwicklung anzunehmen zwingen z. B. alle die Fälle, bei denen das Verbum kein Akkusativobjekt bei sich hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000206

auch integraler Teil der Handlung sein. Kurz: eine Form von *šapāru* kann durchaus Koinzidenzfall sein. Das wird nun auch durch die Formel *ana šulmika ašpuram* erwiesen, die immer Bestandteil einer längeren Höflichkeitsadresse ist. Sie bedeutet soviel wie „hiermit übermittle ich dir meine Wünsche für dein Wohlbefinden"[11].

Hierher gehört auch die briefeinleitende Formel *ina qabê bēlija* bzw. *awīlim ašpurakkum* „Auf Geheiß meines Herren schreibe ich dir hiermit."[12] – eine Erklärung, die notwendig zu der Handlung gehört, die darin ausgedrückt wird.

Demgegenüber stehen nun die Perfektformen wie *aštaprakkum*, im allgemeinen mit *anumma*, seltener *inanna* eingeleitet, die ebenfalls den Koinzidenzfall bezeichnen sollen. Schon bei A. Ungnad werden sie gewöhnlich mit ‚hiermit und Präsens' übersetzt. Man wird erst einmal davon ausgehen, daß hier durch eine andere Form auch etwas anderes ausgedrückt wird. Wir sind auch der Auffassung, daß dies zutrifft. An einem von Koschmieder übernommenen Beispielsatz hatten wir eingangs gezeigt, daß der Koinzidenzfall sich auch im Deutschen sprachlich von der Feststellung soeben sich vollziehender Vorgänge abheben läßt. Die Dinge scheinen im Akkadischen ganz ähnlich zu liegen. Nachdem in einem altbabylonischen Brief das Anliegen des Absenders an die Adressaten genannt ist, heißt es am Ende des Briefes: *aštaprakkunūšim ṣibūtam annītam epšānim* „ich habe euch nunmehr geschrieben. Erfüllt mir diesen Wunsch!"[13]. Das ist eine Feststellung, die unterstreicht, daß die Adressaten das Anliegen des Absenders nun kennen und entsprechend handeln können, nicht aber eine Erklärung, die notwendigerweise zum Schreiben dieses Briefes gehört.

Ein weiteres Beispiel: *aššum* . . . folgt eine kurze Angabe des Gegenstandes des Briefes . . . *aštapram* „wegen der Sache X schreibe ich nunmehr"[14]. Erst danach kommt nun ausführlich der Briefinhalt, der die einleitende Formel von der Sache her entbehrlich macht. In unserem amtlichen Briefstil entspricht etwa: ‚Betrifft Steuerrückzahlung', von der Sache her ebenfalls entbehrlich und nur zur schnelleren Orientierung gedacht.

In dieser Weise lassen sich alle uns bekannten Perfektformen der 1. Pers. von *šapāru* in den altbab. Briefen einordnen. Sie leiten einen Brief oder auch nur einen Briefabschnitt, der ein bestimmtes Anliegen enthält, ein oder beschließen ihn. Nebenbei sei bemerkt, daß die Funktion dieser Perfektformen ganz der entspricht, die in den vielen Perfektformen von *ṭarādu* und *šūbulu* deutlich wird: Konstatierung einer mit Absendung des Briefes vollendeten Handlung.

[11] Mehrere Belege bei E. Salonen, St. Or. 38, S. 32 ff.
[12] RA 21,42,11; AbB 1, 42,5. [13] AbB 2, 136,14–16.
[14] ABPh 104, 4–7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000207

Das Perfekt dient also in den behandelten Fällen nicht dem Ausdruck des Koinzidenzfalles. Inwieweit dieser Befund zu verallgemeinern ist, kann hier nicht beurteilt werden. Ein wesentliches Argument liefert immerhin die allgemeine Tendenz in der Sprache zur Ökonomie, die es von vornherein nahelegt, für eine inhaltliche Kategorie nur eine grammatische Kategorie anzunehmen.

Eine Schwierigkeit ist allerdings noch zu erwähnen. In einer ganzen Reihe von Beispielen steht *ašpuram* u. ä. dort, wo wir nach der oben gegebenen Definition eher *aštapram* erwarten würden: *ana* PN_1 *qibīma umma* PN_2 *aššum* GN *ana* ON *alākim ṭuppī ašpuram kīma petêm* GN *ana* ON *lillik* „Betreffs der Reise der GN nach ON schreibe ich dir nunmehr/hiermit. Sobald du (diesen Brief) öffnest, möge GN nach ON gehen."[15] Hier wird man sich kaum entscheiden können, ob der erste Satz des Briefes unter die von der Sache her entbehrlichen Einleitungen gezählt werden soll oder ob er eine notwendige Erklärung ist. Zumindest zeigt dieser Brief, daß eine reinliche Trennung nicht immer möglich ist.

Ein anderes Beispiel: [*ana* PN_1] *qibīma umma* PN_2 Grußformel *ana* ON *allakma ašpurma*; abgebr. „Nach ON gehe ich und so schreibe ich dir nun, ..."[16]. Das kann nun nicht Koinzidenzfall sein und zwingt zu der Annahme, daß das dem Ausdruck des Koinzidenzfalles dienende Präteritum in den Bereich des Perfekts eindringt, der dem Koinz. bedeutungsmäßig nahesteht.

Zum Schluß noch einen kurzen Blick in andere semitische Sprachen: Im Hebräischen dient das dort sogenannte Perfekt, das dem akkadischen Präteritum im Bereich seiner Funktion am nächsten steht, dem Ausdruck der Koinzidenz: *hinnē natattī lakhäm äth kōl 'eśebh ... lakhäm jihjä l^eokhlā* „siehe, hiermit übereigne ich euch jegliche Pflanze ... euch sei sie zum Essen!" Das erklärt der alttestamentliche Gott den gerade geschaffenen Menschen[17].

Das gleiche gilt für das Arabische: „Ich verkaufe dir hiermit dies." *bi'tuka hāḏā*; „Ich schwöre." *ḥalaftu*; „Ich nehme den Islam an." *'aslamtu*[18].

[15] AbB 2, 63. [16] ABPh 16, 1–7. [17] Genesis 1,29.

[18] RECKENDORF, Arabische Syntax § 7, S. 11 (Perfekt in feierlichen Erklärungen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000208

BUKĀNAM ŠŪTUQ*

Von Dietz Otto Edzard, München

Die akkadische Formel *bukānam šūtuq* in altbabylonischen Sklaven- und Immobiliarkaufverträgen wird übersetzt mit „er hat den *b.* hinübergegeben", „he (the seller) has passed the pestle (to the buyer) – (symbolising change in ownership)" (B. Landsberger, MSL 5,32: 308), передал *б.* usw. Diese Deutung hat sich letzthin auch A. Salonen in „Die Hausgeräte der alten Mesopotamier" I (1965) 65 zu eigen gemacht, und sie findet sich in CAD B und bei W. von Soden, AHw., jeweils s. v. *bukānum*.

In dem Feldkaufvertrag CT 45,117 steht nun *bukānam šūtuq* bei vier Verkäufern. Man würde **šūtuqū* erwarten. Wäre etwa doch der Käufer der Übergebende des *bukānum*, wie es seinerzeit M. San Nicolò annahm?[1] Jedoch steht *bukānam šūtuq* auch im Feldkaufvertrag CT 8,38b, und hier ist eine Frau Käuferin; wäre sie Übergeberin des *b.*, müßte **šūtuqat* dastehen. Beide Belege lassen Zweifel an der bisherigen Deutung aufkommen. Man hat sich im übrigen auch nicht daran gestoßen, daß *šūtuq* ausnahmsweise wie ein arabisches *qatala* aufgefaßt wurde, d. h. als eine transitive Verbalform, die eine abgeschlossene Handlung darstellt[2]. Unbefangen würde man einen Stativ *šūtuq* vielmehr übersetzen als „er ist im Zustand jemandes, den man an etwas hat vorbeigehen lassen".

Anstelle der sehr seltenen akkadischen Formel steht überwiegend die sumerische Formel giš-gan-na íb-ta-bal[3]. Zwecks Deutung gehen wir historisch vor. Sumerische Sklavenkaufverträge der Akkade-Zeit kennen eine Formel giš-a íb/ab-ta-bal. bal mit Präfix oder Infix des Ablativ (-Instrumental)s bedeutet „über etwas hinweggehen (lassen)"; demnach giš-a íb-ta-bal „er ist über das Holz gestiegen" oder „er hat ihn über das Holz steigen lassen". Daß die Formel transitiv-kausativ zu übersetzen sei, zeigen folgende Beispiele: In BIN 8, 177 verkaufen mehrere Verkäufer

* Der Text folgt weitgehend dem Wortlaut des Vortrages. Darstellung mit allen Belegen und ausführlicherer Diskussion der juristischen Aspekte ist für ZA 60 (NF 26) vorgesehen.

[1] Die Schlußklauseln der altbabylonischen Kauf- und Tauschverträge (1922) 24 f.

[2] M. B. Rowton ist in seiner umfangreichen Studie über „The Use of the Permansive in Classic Babylonian" (JNES 21, 1962, 233–303) auf unsere Formel nirgends eingegangen.

[3] Varianten ib-ta-bal, ì-ta-bal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000209

einen Sklaven; Z. 12 giš!-a íb-ta-ba[l]-éš. Die Verbalform bezieht sich auf ein pluralisches Subjekt. In PBS 9,4 verkauft ein Verkäufer zwei Sklaven; I 11 und II 9 giš-a ab-ta-bal-e-éš. Die Verbalform bezieht sich hier auf ein pluralisches Objekt.

Es ist anzunehmen, daß der Verkäufer den verkauften Sklaven eine Barriere übersteigen ließ, die das verkaufte Eigentum fortan vom ehemaligen Eigentümer trennte[4].

Ein Sklavenkaufvertrag der Ur III-Zeit (MAOG 4,191: MD 3) stellt mit der Formel giš-gin$_7$(GIM)-na ba-ra-bal-eš „er hat sie (die Sklaven) über das giš-gin$_7$(-na) steigen lassen"[5] ein Bindeglied zwischen der älteren Formel und der altbabylonischen dar. giš „Holz" ist in Richtung auf giš-gin$_7$(-na) bzw. giš-gan(-na) präzisiert. Gestützt auf lexikalische Gleichungen (CAD B 308 s. v. *bukānum*) verstehen wir unter giš-gan(-na) einen hölzernen Stampfer, wie er auch im holzarmen Babylonien wohl in jedem Haushalt vorhanden gewesen sein dürfte.

Das mit *bukānam šūtuq* vertauschbare giš-gan-na íb-ta-bal der altbabylonischen Verträge heißt demnach „er hat ihn über den Stampfer hinübersteigen lassen". Dafür, daß der akkadische Schreiber beim Schreiben der sumerischen Formel an die akkadische Formel dachte, spricht der mir von W. Farber nachgewiesene Beleg CT 47,54, wo giš-gan-na íb-ta-dib steht. Der Schreiber hat hier die exakte Entsprechung von akkadisch *etēqu*, *šūtuqu* eingesetzt, nämlich sumerisch dib „vorbeigehen".

Es darf nun nicht übersehen werden, daß ein erheblicher sachlicher Unterschied besteht zwischen der sumerischen Formel und ihrer ausschließlichen Anwendung auf Sklaven in sargon-zeitlichen und neusumerischen Verträgen auf der einen Seite und der akkadischen Formel in altbabylonischen Sklaven- und Immobiliarkaufverträgen auf der anderen Seite. a) Einmal ist die Rede vom Übersteigen einer waagerechten Barriere, das andere Mal vom Vorbeigehen an einem offenbar senkrecht aufgepflanzten Holzstampfer. b) Einmal sind nur Sklaven Kaufgegenstand, das andere Mal auch – und zwar überwiegend – Immobilien (Hausgrundstücke, Felder, „Türme"). Was soll man sich unter dem Ausdruck „das Feld ist in dem Zustand, daß man es am *bukānum* hat vorbeigehen lassen" oder etwas freier „man hat das Feld am *bukānum* vorbeigehen lassen" konkret vorstellen?

Nur ungern möchte man unterstellen, die Formel sei ihrer konkreten Bedeutung entkleidet worden. Zwar hat CAD B 308 den Beleg RT 17 Nr. 31 A. ŠÀ *bukānam šūtuq* aufgefaßt als „he has completed the sale of the field"; aber eine derartige Annahme, Univerbierung von *bukānam šūtuq*, scheint

[4] Vgl. schon D. O. EDZARD, ZANF 22 (1964) 277; dort wird allerdings ein Zusammenhang mit der akkadischen Formel noch abgelehnt.

[5] Statt des Ablativ-Instrumental-Infixes *-b-ta-* steht hier das Ablativ-Präfix *b(a)-ra-*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000210

mir ausgeschlossen. Ich möchte lesen *eqlum* (nicht *eqlam*!) *bukānam šūtuq* und übersetzen „man hat das Feld am *bukānum* vorbeigeführt". Dabei vermute ich, daß man symbolisch Erde vom verkauften Feld an einem *bukānum* vorbeitrug oder -warf, so wie man einen verkauften Sklaven am *bukānum* vorbeigehen ließ.

Es herrschen noch mancherlei Lücken in unserer Information. Wann wurde die sumerische und wann die akkadische Formel zuerst auf Immobilien angewandt? Haben die Akkader Sitte und Formel von den Sumerern übernommen, oder kannten sie sie beide und sind nur die schriftlichen Belege für die akkadische Formel jünger? Schließlich: Wie kam es zu der unterschiedlichen Darstellung durch bal „hinübersteigen" auf der sumerischen und durch *etēqum* „vorbeigehen" auf der akkadischen Seite? Diese Frage bedürfen weiterer Diskussion[6].

[6] S. ZA 60 (NF 26). Dort sollen auch Formeln wie *kirbānam ana nārim nadûm* „einen Erdklumpen in den Kanal werfen" (Hinweis von H. Petschow) und die Frage nach möglichem sprachlichem Zusammenhang zwischen giš-gan-na (besser GIŠ-gan-na?) und *bukānum* besprochen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000211

ALTSUMERISCHE UND PROTO-ELAMISCHE BILDERSCHRIFT

Von P. Meriggi, Paris

Die näheren Beziehungen zwischen der ältesten sumerischen und der proto-elamischen Bilderschrift sind evident, geschichtlich leicht erklärlich und bekannt. Sie verändern sich aber wesentlich, wie mir scheint, infolge einer Untersuchung der pr.-el. Schrift, die ich seit etwa drei Jahren auch auf Grund einer Kollation der Texte im Louvre (etwa 3/4 vom Ganzen) durchführe und die etwa in einem Jahre in einem größeren Werk über Schrift und Inhalt der pr. el. Tontäfelchen ihren Abschluß finden wird. Leider ist eine Lesung noch unmöglich, so daß von einer Entzifferung keine Rede ist. Immerhin, wenn die Deutung einer Reihe Ideogramme, besonders für Personen und Tiere, auf Grund der bahnbrechenden Vorschläge Scheils gelungen sein sollte, so würden die Beziehungen zwischen beiden Schriftarten ein anderes Gesicht bekommen. Daß die Zeit mir hier erlaubt, nur einen kleinen Teil dessen vorzubringen, was darüber zu sagen wäre, ist klar. Nehmen Sie, bitte, damit vorlieb.

Die erste Aufgabe, vor der ich stand, war die, eine neue handlichere Zeichenliste zu geben, wie jeder weiß, der versucht hat, mit der alten in MMAI XXXI von 5529 Zeichen zu arbeiten, in der jede kleinste Variante für sich gebucht ist. Meine Liste umfaßt etwa 400 Nummern, aber viele „Varianten" scheinen doch eher selbständige Zeichen zu sein, und ich weiß noch nicht, wieviel Zeichen eigentlich als selbständige, nicht mit anderen zu identifizierende es gibt. Vielleicht das Doppelte, also etwa 800 oder mehr. Die archaische sumerische Schrift umfaßt nach Falkensteins Liste in ATU etwa 940 Zeichen (er errechnet allerdings ein Total von etwa 2000) und die Fara-Schrift nach Deimel 870. Die pr. el. stünde davon nicht weit ab. Davon, daß sie weniger als 200 Zeichen umfaßt, wie Brice meint, kann keine Rede sein.

Es sind schon mehrmals Vergleiche zwischen beiden Schriftarten angestellt worden, da aber die pr. el. Schrift als noch so gut wie unverständlich galt, wurde die Frage nach der Bedeutung der verglichenen Zeichen kaum aufgeworfen, und man hat bisher (außer etwa Scheil am Anfang) nur äußerlich Zeichenformen verglichen. Will man dies vermeiden und ernster vorgehen, so muß man zunächst versuchen, in den Inhalt der pr. el. Rechnungstäfelchen einzudringen und die Bedeutung der häufigsten und daher wich-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000212

tigsten Zeichen zu bestimmen. Erst dann wird man nicht mehr leere Zeichenformen, sondern richtige Zeichen vergleichen.

Nach der neuen Zeichenliste war also die zweite Hauptaufgabe die Analyse und Klassifikation der Rechnungstäfelchen. Darin war scharfsinnig und mit gutem Erfolg BRICE vorangegangen, der in seinem grundlegenden Aufsatz eine Klassifikation dieser kleinen Texte gegeben hat, die allerdings deshalb etwas äußerlich blieb, weil er vor der Deutung der Ideogramme vorsichtig haltmachte. Die Vorsicht ist nun lobenswert, aber mit ihr läßt sich keine Entzifferung auch nur einleiten, ja nicht einmal sinnvolle Vergleiche zwischen den Zeichen beider Schriften anstellen. Man muß sich doch weiter wagen.

Vorausschicken muß ich noch etwas über die Struktur dieser Texte. Abb. 1 und 2 zeigen Ihnen zwei in ihrem Aufbau typische Tontäfelchen: Ce 8 und Ea 110. Jeder Posten besteht aus der Angabe von jemand, der gibt oder erhält, Person oder Behörde, ich nenne es „Wesen" (linke Spalte) und der Angabe einer „Ware" (einschließlich Tiere und sogar Menschen) mit einer Zahl (selten auch einem Maßzeichen; rechte Spalte). Auf der Rs steht das Total. Es wird auffallen, daß die erstere Angabe, die der „Wesen", manchmal aus einem Zeichen, öfter aus einer, manchmal sogar langen, Zeichengruppe besteht. Es gibt Texte, in denen nur oder fast nur Angaben der ersten Art (Abb. 1), und andere, in denen nur oder fast nur längere Zeichengruppen stehen (Abb. 2). In diesen erblicke ich Personennamen, in jenen dagegen Bezeichnungen von Behörden wie etwa sum. *é* „Tempel", *sanga* „Priester", *lugal* „König", *en* „Herr" usw. Die Personennamen können auch durch Gruppen von Ideogrammen geschrieben sein, wie etwa sum. *Amar-ezen*, *É-ki* usw., doch werden wohl dabei auch Lautzeichen gebraucht sein, wie im sum. *Bár-nam-tar-ra*, *Á-ni-kur-ra*, usw., zumal wenn die elam. Sprache dahinterstünde, die ja nicht so vorwiegend kurze Wörter hat wie das Sum. Die pr. el. Zeichen (s. Abb. 3, 1. Zeile), die am Wortende so ungemein häufig sind, drücken m. E. phonetisch die häufigsten Endungen dieser Sprache aus.

Was die Ideogramme angeht, so bringt Abb. 4 eine Tabelle, die im Auszug meine Einteilung der Texte nach den sie kennzeichnenden Ideogrammen der „Waren" zeigt.

Erst nach dieser ersten Orientierung können wir zu unserem eigentlichen Thema kommen. Das Verhältnis zwischen sum. und pr. el. Schrift wurde zunächst von SCHEIL, dem hochverdienten Herausgeber und ersten Ausleger der pr. el. Täfelchen, geradezu als Identität aufgefaßt. Nachdem dieser Optimismus verflogen war, hat besonders LANGDON in seiner Zeichenliste zu den Piktographischen Inschriften aus J. Naṣr die Ähnlichkeiten zwischen beiden Schriftarten hervorgehoben. Ich habe in Abb. 5 die 13 Zeichen zusammengestellt, die er in dieser Beziehung verwertet (NB: alle Zeichen bei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000213

der Schriften sind hier in ihrer natürlichen Stellung geboten, ohne die der Keilschrift eigene Umlegung um 90°; auch sind sie rechtsläufig umgedreht). Von diesen Vergleichen stimmen die ersten sechs; Nr. 7 ist zu einfach, um viel zu bedeuten, und jedenfalls scheint die Bedeutung gar nicht zu stimmen. Dasselbe gilt für Nr. 8 und 9; Nr. 10 ist sicher falsch. Von den übrigen drei sind Nr. 11 und 13 sehr selten und bei Nr. 12 stimmt nicht einmal die Richtung. Sicher ist dies kein Tier, aber dies ist auch fürs sum. Zeichen m. E. unsicher.

Das Glanzstück bei der Vergleichung beider Schriften besteht aber in den Zahlzeichen (Abb. 3), von denen nach Langdon auch Falkenstein ATU 42 f. zugibt, daß sie „engere Beziehungen erweisen". Daß „Die Zahlzeichenreihe der pr. el. Tafeln dezimal" ist (S. 42 Anm. 5), stimmt nicht ganz, denn es gibt daneben das sexagesimale Zahlsystem. Jedenfalls, was mir als verblüffende Übereinstimmung erscheint, ist zunächst der Gedanke, die Einheiten nicht etwa durch einen Strich, wie in vielen anderen Schriftarten, sondern durch einen schrägen Eindruck des Schreibgriffelstumpfes auszudrücken (s. Abb. 3, 2. Zeile). Auch seine eigentümliche Verdoppelung (das 3. Zeichen dieser Zeile) ist beiden Schriften gemeinsam: sie drückt wohl „100" oder auch „60" aus. Darauf möchte ich mich noch nicht festlegen und auch nicht mit Langdon bis in Einzelheiten die jedenfalls grundsätzliche Übereinstimmung zwischen beiden Zahlzeichensystemen verfolgen. Nur die seltsame Darstellung der kleinsten Brüche durch eine Art Rosette stimmt so sehr zu der ebenso merkwürdigen pr. el., daß man einfach schließen muß: die beiden Zahlzeichensysteme (jedes doppelt: dezimal und sexagesimal) sind im Grunde identisch.

So wichtig dieser Schluß auch ist, im übrigen gehen beide Schriftarten recht auseinander, wenn auch hier und da oft die Übereinstimmung in Einzelheiten des Zeicheninventars und in der Schrifttechnik uns sehr überrascht.

Auch Falkenstein meint „etwa 10 Zeichen herausschälen" zu können, „bei denen die Identität ebenso wie bei den Zahlzeichen zweifelsfrei erscheint", s. Abb. 6. Dazu ist zu sagen, daß 2, 7 und 9 schon bei Langdon besprochen wurden. Bei 1 halte ich die Identifizierung für unmöglich: das sum. Zeichen soll einen Fisch darstellen, m. E. ist es eher ein Pflanzenteil und das pr. el. ein Korb oder sonstiges Gefäß (ein pr. el. Zeichen wahrscheinlich für Fisch, s. daneben: *259*). Nr. 3 TI ist zwar identisch, aber im Pr. el. so selten, daß es für unsere Frage keine Bedeutung hat. Das gilt auch für 10, mag es eine Bürste oder eine Säge sein, wofür übrigens das Pr. el. öfter das daneben hinzugefügte Zeichen zeigt. Ebenso selten ist auch 4, wobei außerdem die Identifizierung der drei Halbkreise mit KUR „Land" mir gewagt erscheint.

Die pr. el. Nr. 6 hat jedenfalls mit GAL „groß" nichts zu tun. Es scheint eine Ware zu sein, die, wie schon Scheil gesehen hat, zur Bierbereitung ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000214

hört. Nr. 5 mit Varianten tritt in Bezeichnungen von „Wesen" auf und man findet kein Anzeichen, daß es GAL „groß" sein sollte. Wenn ein pr. el. Zeichen für „groß" in Anspruch genommen werden kann, so ist das nur das daneben hinzugefügte, das mehrmals mit „klein" (TUR/DUMU, s. Abb. 4 unter Ac) abwechselt. Auch das seltene pr. el. Zeichen unter Nr. 8 kann nicht LÍL „Steppe" bedeuten. Es scheint mit Holzmaterial zusammen vorzukommen, und die alte Deutung (oder wenigstens Beschreibung) Scheils als „Kiste" ist jedenfalls ansprechender.

Somit kämen wir nicht über Langdons Vergleiche hinaus und wenig wird uns helfen, daß wir in äußerer Hinsicht die Übereinstimmungen in der Zeichenform leicht vermehren können. Selbst wo diese genau dieselbe ist, erweist sich meist das Zeichen in der einen oder in der anderen, oft sogar in beiden Schriften als so selten, daß man zu keinem Schluß über seine Funktion und seinen Wert kommen kann. Ich bespreche hier nur ein paar typische Fälle (auf Tafel II unten rechts): ATU *423* ist geradezu identisch mit el. *302 h-i*, aber dieses gehört zu einer langen Reihe exagonaler Zeichen mit verschiedener Innenzeichnung, worunter so häufige und wichtige sind wie z. B. dasjenige (s. u. Ha), das Scheil ansprechend als dasel. Hauptgetränk (etwa „Bier"?) bezeichnet[1]. Das sum. Zeichen dagegen ist hapax und völlig isoliert.

Anders stellt sich der Fall von ATU *414-6* dar, einem Grundzeichen, das nur mit Inserten (um Brices Terminus zu gebrauchen), d. h. mit anderen eingeschriebenen Zeichen vorkommt. Bekanntlich sind diese Inserte ein typischer Zug beider Schriften. In den drei Zeichen *414-6* haben wir drei verschiedene Inserte, wovon das erste besonders interessant ist, weil auch im Pr. el. das gleiche Grundzeichen mit verschiedenen Inserten vorkommt, darunter als *284* mit GUR „Maß (Korn)" (s. unter Ea) als Insert. Aber davon kaum verschieden ist pr. el. *175*, das ebenfalls mit GUR als *181*, aber als *182* mit sich selbst und als *182a* mit DUB auftritt. Auf Grund der Texte vermute ich für pr. el. *284* und *175* die Bedeutung „Scheune, Lager" oder ähnl. für Getreide usw. Identität dieser Zeichen mit dem altsum. läßt sich nicht erweisen, wenn es auch erwähnenswert ist, daß die beiden Kontexte für ATU *414* und *415* diese Zeichen jeweils mit nur UDU „Schaf" bzw. GUD „Rind" zeigen. An Stall oder Scheune läßt sich schon denken. Jedenfalls ist die Parallelität in der Bildung dieser sum. und el. Zeichen auffallend.

Das gleiche sum. Grundzeichen erscheint aber mit dem „Stern" als Insert in den beiden Varianten von ATU *413*, das auch Falkenstein ohne weiteres mit *ama* „Mutter" und *dagal* „breit" sowie auch mit *412* (ohne den inneren Strich) identifiziert. Wie man im Sum. dazu kam, „Mutter" durch ein Zeichen mit dem Stern als Insert zu schreiben, ist m. W. noch unerklärt. Etwas

[1] Wahrscheinlicher ist es aber „Brot".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000215

mystisch dachte Deimel, *dingir* zeige das geheimnisvolle Wirken der Gottheit im Mutterleib an. Wir werden gleich sehen, daß der Stern im Pr. el. offenbar nichts mit „Gottheit", wohl aber etwas mit „Frau" und „Familie" zu tun hat. Das scheint mir mindestens ein neues Element in diese Frage zu werfen.

Damit kommen wir zu Vergleichen zwischen beiden Schriften, die nicht mehr nur äußerlich sind. Wenn meine Analyse der pr. el. Texte der Kategorie A *e* ff. nicht falsch ist, so sehen wir, daß el. „Frau" geradezu identisch ist mit sum. SAL. Allerdings ist hier Elementarverwandtschaft gegeben, so daß der Vergleich nicht viel beweist. Aber mit diesem Zeichen zusammen erscheint eine bestimmte Reihe anderer Ideogramme, unter denen ich TUR (auch *dumu*) „Kind", den „Stern" und die „Aedicula" (s. A k) mit „Frau", „Kind" oder „Stern" als Insert hervorhebe. Daher stammt meine vorige Vermutung, der „Stern" habe etwas mit „Kind" zu tun.

Eine Übereinstimmung zwischen beiden Schriften, die mir tiefer zu gehen scheint, ist folgende. Unter den mit dem Stumpf des Schreibgriffels eingedrückten, nicht mit der Spitze eingeschnittenen Zeichen, ragen die Zahlzeichen hervor. Doch gibt es andere, darunter ATU *189* und *190*. Ersteres, im Sum. = KUR „(Berg)land", ist im Pr. el. sehr selten, letzteres dagegen häufig und scheint nicht eine Ware, sondern ein „Wesen" zu bezeichnen (eventuell ein „Lager" oder dgl.). Die Bedeutung des sum. Zeichens ist nicht ersichtlich, aber eine Einzelheit fällt auf: das Fach ATU 331 II 1 enthält nur *I* und *190*, das Falkenstein in zwei Zeichen auflöst (der „Acutus" wäre dabei hapax). Dagegen bietet das Pr. el. in *383a* die gleiche Variante mit dem „Acutus". In Einzelheiten verblüfft uns also oft die Übereinstimmung zwischen beiden Schriften, die dagegen im großen und ganzen verschieden zu sein scheinen.

Das Zeichen für „Pflug" verwendet F. geradezu als Beispiel für den „Gegensatz der beiden (Schrift)systeme" (S. 42 mit Anm. 10): das sum. Zeichen APIN und das pr. el. hätten „nur den dargestellten Gegenstand gemeinsam". Ich würde das nicht behaupten, selbst wenn wir nur die Formen B *668-679* hätten, denn z. B. die Hauptform ATU *214* und pr. el. B *675* sind fast identisch (später sind in D *4452-4502* noch weitere Varianten hinzugekommen, die das Bild vervollständigen. Allerdings haben wir auch hier einen Fall von Elementarverwandtschaft, und ähnliches gilt für IG, wie ich mit sum. Wert das pr. el. Zeichen umschreiben möchte, das dem sum. Zeichen für „Tür(flügel)" sehr ähnlich sieht, in pr. el. aber auch „Haus" zu bedeuten scheint (wenigstens finde ich nichts, was sich mit dem sum. *é* „Haus" vergleichen ließe; s. Taf. II unterste Reihe).

Am wichtigsten scheint mir aber der Vergleich von pr. el. Ce mit sum. *udu* „Schaf". Wenn im Pr. el. ein Zeichen für „Schaf" da ist (und es ist undenkbar, daß in all diesen Rechnungstäfelchen nicht oft davon die Rede ist), so

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000216

finde ich, daß nur dieses Zeichen „Schaf" sein kann wegen seiner Häufigkeit, seiner Stellung und seiner Verbindung mit anderen Ideogrammen wie dem verwandten Cg, ferner mit +, das mit sum. *maš* identisch sein kann, usw. Das sum. Zeichen *udu* ist bekanntlich unerklärt. Das pr. el. gehört zu den mit dem Griffelstumpf eingedrückten Zeichen, also zur selben Kategorie wie die Zahlzeichen, z. B. ^{0} = „10" oder 0 = „100". Ich sehe noch nicht klar, meine aber, daß das Schaf als Zahlungsmittel (vgl. lat. *pecunia* usw.) sehr wohl als abstraktes Zeichen (wie schon Falkenstein es nennt) mit den Zahlzeichen zusammengehören kann. Das sum. Zeichen hätte sich dann von ihnen selbständig gemacht, denn es ist nicht mit dem Stumpf eingedrückt, sondern gezeichnet.

Was ich zeigte, beweist m. E., daß Falkensteins Schluß (ATU 43), als „gemeinsamer Ursprung der beiden Schriftarten" könne allein „der Gedanke der Schrift", nicht ein „gemeinsamer Zeichenbestand" gelten, im Wesentlichen richtig ist, doch zu eng. Schon die ganz eigentümlichen, nirgends in der Welt wiederkehrenden Zahlzeichensysteme stellen „einen gemeinsamen Zeichenbestand" dar. Daß weitere einzelne Zeichen dazu zu rechnen sind, scheint mir sicher. Ich hoffe, daß mein Werk, und wäre es auch nur durch die neugeordnete Zeichenliste und die Klassifizierung der Warenideogramme, selbst wenn sie halb falsch sein sollte, den Grund schaffen möge, auf dem eine nicht mehr rein äußerliche Vergleichung beider Schriften durchgeführt werden kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000217

Abb. 1 : C e 8 = C 187

XX
X
IV
V
IV
II
Rs. IV

Abb. 2 : E a 110 = B 23

XIII
- III
- I
- I
- XVIII
- XXII
Rs. - LXXIII

Abb. 3 : V e r m i s c h t e s

Endzeichen:

Zahlzeichen: =10 =100

B r ü c h e :

J.N.

1/2 1/5

pr.el. id. id.

Uruk

pr.el. 1/30 1/60

Abb. 4 : Klassifikation der Texte nach den " W a r e n "

A – "Menschen": a VIR; c TUR (und dumu) "klein" (und "Kind"); e SAL "Frau"
g "?"; j und ; k ,

C – "Tiere": a EQUUS u.Ähnl.; g .Ähnl.Tierköpfe; o "Schaf"?
g ein Ähnl. Tier; j desgleichen; k + = sum. maš "Bock"
m , ; p = sum. maš? ; r die Tiere von T. Sialk; t usw.

E – "Pflanzen": a GUR (Maass von Korn); c "Körnchen"(einer Ware); e usw.
g "Haufen(? Früchte?)" od. Ähnl.

G–H – "Gefässe und Getränke": a VAS usw.; g "?"; k–m und "?";
p FILTER, und ; r ; t usw.
H a "Bier"? ; c "1/60" ; e usw.

J – "Holz" : a ; c GIŠ? ; g ; i ; j ; k ;
m LAL "Waage(balken)" ; r GIGIR? "(Rad)wagen"

L – "Werkzeuge" u.Ähnl.: g IG "Tür(flügel)"; o ARATRUM; e "Saat(feld)"
g JUGUM; (j ARCUS , nie Ware)

N – ohne erkennbare Warenideogramme usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000218

Abb. 5 : Langdons Vergleiche

1: 11 "some object", pr.el. etwa ein Zweig, jedenfalls zum Holzbereich gehörig

2: 35 maš "Bock": pr.el. "an object after numerals", vgl. Textreihe C

3: 41 tab "two": pr.el. "of phonetic value", aber auch Warenideogramm s. J

4: 65 = Fara 1, mit pr.el. B 307 verglichen (m.E. Variante von E)

5: 185 original sign for 'mountain': KUR, usually = 170 : pr. el. B 44 seal and 63 R.

6: 354 = Fara 617 as base of several signs ebenso im Pr.el.

7: 274 lagar? 'servant' = pr.el. B 828 dazu auch , s. G, und weitere Zeichen.

8: 298 ub,ar "region": name of some object im Pr.el.

9: 33 an usw. : pr.el. "an object"

10: 23 še "corn" : pr.el. (geradezu hapax)

11: 126 te = ATU 385, häufig : pr.el. D 139-140 viermal, dunkel.

12: 408 eine Art Schaf? pr.el. usw. keine Ware!

13: 421 : pr.el. = D 2510-2; eher vgl. B 647 hapax.

Abb. 6 : Falkensteins Vergleiche

		A T U		pr.-el.
1:	88	SUHUR	:	B 335-6 ; Fisch !
2:	192-3	DINGIR	:	B 96-7
3:	221	TI	:	42
4:	255	NITA	:	9
		NITA+KUR:		10
5:	322	GAL	:	312-5
6:	298	" (Var.):		208-9
7:	453	UB	:	A 887 ff.
8:	583	LÍL?	:	B 1135
9:	631		:	B 1048 ff.
10:	397		:	901 ; Säge
	214	APIN	:	675

GAL !

423 : pr.el. 302h-i

414 in 526.1 ~ : 284

415 in 349 III 4 ~; pr.el. 175

416 181

413, 412 AMA 182, 182a

189 > KUR : pr.el. fraglich

190 in 331 II 1: = pr.el. 383a

JN 31 IG = Fara 82 : pr.el. D 4400 usw.

sum. udu : pr.el.

DIE STRUKTUR DER HETHITISCHEN SPRACHE

Von Bernhard Rosenkranz, Köln

1.1 Während sich der sachliche Kern einer Äußerung vielfach durch ganz wenige sprachliche Elemente wiedergeben läßt, gebraucht man in allen Sprachen darüber hinaus Mittel zum Ausdruck irgendwelcher, an sich nebensächlicher Einzelheiten, die dann unter Umständen sogar mehrfach angedeutet werden. Für die Struktur einer Sprache ist es entscheidend, welche Umstände besonders berücksichtigt werden und wie man sie ausdrückt.

1.2 Die Struktur des Hethitischen weicht stark ab von dem Bilde, das man sich von der idg. Grundsprache macht. Daher nehmen manche Forscher an, das Hethitische habe eine ähnliche Entwicklung hinter sich wie moderne analytische Sprachen. Demgegenüber wäre ein Nachweis alter Systemzusammenhänge entscheidend. Zu untersuchen sind vor allem solche Erscheinungen, die grundlegend für den gesamten Sprachbau sind, die also auch zahlenmäßig stark hervortreten. Ihnen kann man dann etwaige gesetzmäßige Ausnahmen gegenüberstellen, auch wenn sie zahlenmäßig nicht ins Gewicht fallen.

1.3 Als vorläufige Grundlage unserer Untersuchung wurde eine Zusammenstellung von 1000 Haupt- und Nebensätzen aus 23 ausgewählten Abschnitten hethitischer Texte möglichst aller Gattungen aus verschiedenen Perioden benutzt. – Um Vergleichsmaterial für statistische Größenordnungen zu gewinnen, wurden ca. 3300 hethitische Verba nach der Klasseneinteilung A. Götzes gezählt:

Verbalklasse	I 1	2	3	4	5	6	7	8
Gesamt:	888	176	527	236	59	163	200	204
%	26,7	5,3	15,8	7,1	1,8	4,9	6,0	6,1

2453 = 73,7% *mi*-Verba

Verbalklasse	II 1	2	3	4	5	6	7	I+II
Gesamt:	156	357	119	38	108	68	31	3330
%	4,7	10,7	3,6	1,1	3,2	2,1	0,9	

877 = 26,3% *ḫi*-Verba

Die sechs mittleren Werte liegen zwischen 4,7 und 7,1%, die sechs kleinen zwischen 0,9 und 3,6%. Die Mediopassiv-Formen machen mit 235 Belegen 7% der gesamten Verbalformen aus, die Infinitive mit 48 Belegen 1,4%.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000220

2.1 Für die angebliche analytische Tendenz des Hethitischen verweist man gern auf die periphrastischen Bildungen mit Partizipien. Demgegenüber muß man auf die hohe Zahl von Sätzen ohne Verb hinweisen: von den 1000 Test-Sätzen sind 75 verblos, weitere 25 enthalten ein Partizip ohne Kopula, so daß die Sätze ohne finites Verb 10% aller Sätze ausmachen. Weitere 24 Nominalsätze enthalten die Kopula *eš-* und 12 Sätze *kiš-* „werden". Hier sind 8 Sätze anzuschließen, die ein Partizip mit Kopula enthalten; sie stellen die nichtpräsentischen Formen zu den absolut gebrauchten Partizipien dar. Dazu kommen 2 Fälle eines mit *kiš-* verbundenen Partizips, so daß sich insgesamt 35 Belege für den Gebrauch des Partizips im Prädikat ergeben, also 3,5%. Der Gebrauch ist demnach verhältnismäßig selten. – Für die Parallelität von Nominalsatz und Partizipialgebrauch vgl. Fig. 1.

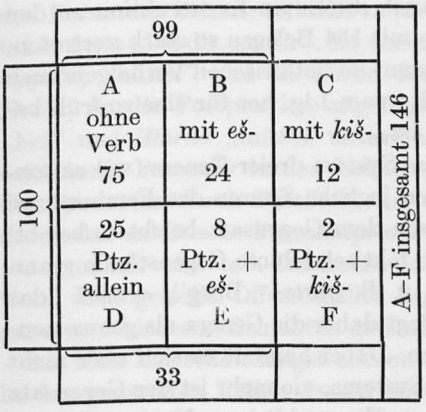


Fig. 1

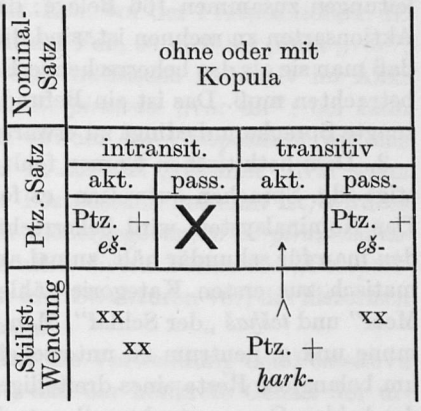


Fig. 2

2.2 Die so häufig als Analogon zu den neusprachlichen Umschreibungen mit „haben" angeführten Verbindungen eines Partizips im Neutrum mit Formen des Verbs *ḫark-* „haben, halten" sind vielfach rein stilistischer Natur, wobei die konkrete Bedeutung von *ḫark-* noch durchschimmert[1]. Da das Partizip des intransitiven Verbs aktive, die des transitiven passive Bedeutung hat, ergab sich für die Bezeichnung der abgeschlossenen Handlung beim transitiven Verb eine Leerstelle beim Aktiv, in die die stilistische Wendung mit *ḫark-* eindringen konnte, die dann auf diese Weise grammatikalisiert wurde; vgl. Fig. 2. – Mit 1,3% gehört die Bildungsweise zu den seltenen Erscheinungen.

[1] Émile Benveniste, Hittite et Indo-Européen. Études comparatives. Paris 1962. S. 41 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000221

2.3 Für die dritte periphrastische Bildung, die Verbindung des Supinums auf *-uu̯an* mit Formen des Verbs *dai-/tii̯a-* „legen, setzen, stellen", haben die modernen Sprachen keine Parallele. Mit 1,8% sind sie nur wenig häufiger als die Infinitive, mit denen sie auch strukturell verwandt sind.

2.4 Statistisch wesentlich stärker treten die verschiedenen Aktionsarten des Verbs in Erscheinung. Normalerweise dient als Prädikat eine Form des Grundverbs; immerhin treten in den 1000 Sätzen 79 Formen auf *-šk-*, mit iterativ-durativ-distributiver Bedeutung auf. Sie erreichen damit etwa die Häufigkeit der Mediopassivformen. Nur etwa halb so häufig sind die Kausativa auf *-nŭ* mit 47 Belegen, also immer noch annähernd 5%. Die Faktitiva auf *-aḫḫ-* bringen es noch auf 22 Belege, während die Durativa auf *-annai-* und die Denominativa auf *-eš-* mit je 9 Belegen schon die untere Grenze der statistischen Greifbarkeit berühren. Immerhin erbringen die erwähnten Ableitungen zusammen 166 Belege; da auch die Supin-Konstruktion zu den Aktionsarten zu rechnen ist, sind diese mit 184 Belegen so stark vertreten, daß man sie als das beherrschende Element im hethitischen Verbalgebrauch betrachten muß. Das ist ein Befund, der vom Idg. her für eine so früh bezeugte Sprache unbedingt zu erwarten ist.

3. Dem hethitischen Nomen fehlt das System dreier Genera, wie es sonstige idg. Sprachen aufweisen; es fehlen jegliche Spuren des Femininums. Das Nominalsystem wird beherrscht von dem Gegensatz belebt:unbelebt, den man für sekundär hält, zumal auch faktisch leblose Gegenstände grammatisch zur ersten Kategorie zählen, z. B. *gurtaš* „Burg", *arunaš* „das Meer" und *tešḫaš* „der Schlaf". Man pflegt daher die Genera als genus commune und g. neutrum zu unterscheiden. Dabei handelt es sich aber nicht um belanglose Reste eines dreiteiligen Systems, vielmehr ist der Gegensatz der beiden Genera strukturell unterbaut. Ein wirkliches „Neutrum" kann nämlich nicht Subjekt einer echten Handlung sein, sondern wird in dem Falle durch eine Ableitung auf *-nt-* ersetzt. So steht neben dem Neutrum *udne* „Land" die Ableitung *udneanza*. Im Madduwatta-Text kommt *udne* (in der Schreibung KUR-*e*) 6 mal vor; davon sind vier Belege des Akkusativs (Vs. 20, 24, 44, Rs. 19); in den beiden anderen Fällen (Rs. 56, 57) dient es als Prädikatsnomen in Nominalsätzen. Dagegen ist *udneanza* nur einmal (Vs. 25) belegt: *kuit=u̯a* KUR-*eanza=ma=tta kurur epzi*... „welches Land aber mit dir Feindschaft beginnt..."; es dient hier als Subjekt eines echten Handlungssatzes. E. LAROCHE[2], der die Erscheinung ausführlich behandelt hat, bezeichnet die *-nt-*Form als Ergativ, während H. KRONASSER[3] nur eine individualisierende bzw. personifizierende Funktion des Suffixes anerkennen

[2] EMMANUEL LAROCHE, Un „ergatif" en Indo-Européen d'Asie Mineure (BSL 57, 1962, S. 23 ff.).

[3] HEINZ KRONASSER, Die Sprache 8, 1962, S. 213 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000222

möchte. Wie die für *udne* bzw. *udneanza* angeführten Stellen zeigen, handelt es sich hier aber um mehr als nur einen stilistischen Zug; es ist eine grundlegende grammatische Erscheinung, die nach zwei Seiten hin aufschlußreich ist. Für das Nomen ergibt sich daraus, daß der Gegensatz belebt: unbelebt noch deutlich empfunden wurde, für das (transitive) Verb aber, daß dieses für den Hethiter als Tatverb galt.

4.1 Bekanntlich hat das Hethitische keine Präpositionen, sondern Postpositionen, deren Abgrenzung gegen Adverbia und Präverbia nicht immer frei von Schwierigkeiten ist[4]. Die meisten von ihnen werden mit dem Dat.-Lok. verbunden, z. B. *šuḫḫi šēr* „auf dem Dache", *šuḫḫi šarā* „auf das Dach". Als „etwas freiere Verwendung" gilt der Gebrauch mit dem Genetiv, *attaš=maš appan* „nach meinem Vater". Dazu kommt bei einigen Postpositionen noch eine komplizierte Regel über die Verbindung mit Pronomina. Ist das Pronomen betont, so steht es im Dat.-Lok. vor der Postposition, z. B. *tukka katta* „bei dir, zu dir". Ist das nicht der Fall, so wird bei *piran* „vor", *appa(n)* „hinter" und *šēr* „über, für" das enklitische Possessiv im Akk. Neutr. an die Postposition angefügt, z. B. *piran=tet* „vor dir"; bei *katta* „bei" und *ištarna* „mitten unter" tritt sowohl die Postposition wie das enklitische Possessiv in den Lokativ, z. B. *katti=šši* „bei ihm". Nur wenn das Pronomen durch Partikeln von der Postposition getrennt ist, wird es durch das enklitische Personalpronomen wiedergegeben, z. B. *piran=ma=at=mu* „vor mir aber es". Immerhin ist in allen diesen Fällen die „Postposition" vorangestellt. Offensichtlich liegen hier Strukturen vor, die historisch ganz verschiedenen Schichten entstammen.

4.2 Man hat schon längst erkannt, daß die Verwendung der Possessiva in den genannten Fällen darauf beruht, daß der konkrete Gehalt der ursprünglichen Nomina noch bei ihrem Gebrauch als Postpositionen gefühlt wurde. Aber der Gebrauch des Genetivs bei einem Nomen vor der Postposition ist genau so zu beurteilen: *annaš=(š)aš katta* „mit seiner Mutter" ist einerseits parallel zu *attaš=(š)aš* É-*ri* „im Hause ihres Vaters" und anderseits zu *katti=šši* „bei ihm". Es handelt sich in diesem Fall eben um die Kombination zweier Nomina, und der Genetiv entspricht strukturell durchaus dem Possessivpronomen.

4.3 Auch die übrigen Fälle bilden strukturmäßig eine Einheit. Ausgegangen sei von dem Gebrauch eines durch Partikeln von der Postposition getrennten Pronomens, der offensichtlich einen Neubau aus dem derzeitigen Sprachgut darstellt. Das gleiche gilt aber auch für den Fall eines betonten Pronomens. Wäre nämlich der 4.2 behandelte Gebrauch des Genetivs vor der Postposition eine junge, freie Gebrauchsweise, so müßte man bei den

[4] Johannes Friedrich, Hethitisches Elementarbuch², Heidelberg 1960, §§ 228–234, 247.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000223

Pronomina die Genetive auf *-ēl* erwarten. So bleibt nur der Schluß, daß diese noch nicht existierten, als die Genetivkonstruktion galt, und daß die Genetivkonstruktion veraltet war, als die *ēl*-Formen aufkamen. Das Hethitische bewahrte also hier einen äußerst urtümlichen Zug in seiner Struktur.

5.1 Der Reichtum des Hethitischen an Partikeln ist bekannt, ebenso, daß viele von ihnen eine bestimmte Stelle im Satze einnehmen und dabei nicht selten eine Kette bilden. Man mißt im allgemeinen dieser Tatsache geringe Bedeutung bei und verweist darauf, daß auch andere idg. Sprachen Partikeln besitzen, die dann nach dem Wackernagelschen Gesetz der zweiten Stelle im Satze zustreben[5]. Ein Blick auf die Partikeln *-pat* (unterstreichend) und *măn* (für den Potential bzw. Irreal) zeigt, wie wenig befriedigend eine solche Lösung ist. Zwar kann *-pat* auch an zweiter Stelle im Satze stehen, aber nur, wenn das hervorzuhebende Wort an erster Stelle steht. In einem solchen Falle steht *-pat* nicht in der Kette, sondern vor ihr, z. B. in *kappuu̯anteš=pat=mu=kan antuḫšeš išparter* „nur zählbare (d. h. wenige) Leute entkamen mir" KUB XIX 37 III 25. Die Partikel *măn* kann sogar an der Spitze des Satzes stehen.

5.2 Die Kette besteht aus satzeinleitenden oder satzverbindenden Elementen, der Partikel der zitierten Rede *-u̯a(r)*, zwei Gruppen enklitischer Pronomina, der Partikel *-za* und der Gruppe der Ortsbezugspartikeln[6]. Jedes dieser Elemente kann fehlen; ist es aber da, so hat es seine bestimmte Stelle in der Kette. Nur dieser Umstand ermöglicht das Erkennen der einzelnen Elemente.

5.3 Die Partikeln der Kette entfallen mitunter am Anfang eines längeren Abschnittes, bei allzu knapper Diktion oder infolge Ersatzes durch andere Sprachmittel; z. B. entfällt die Partikel der zitierten Rede, wenn diese vorher durch *kiššan* „folgendermaßen" angekündigt ist. Von den 1000 Testsätzen werden 46 durch eine Konjunktion und 19 durch ein Pronomen allein eingeleitet; weitere 104 enthalten weder eins der genannten Elemente noch ein solches der Kette. Selten sind alle Positionen der Kette besetzt, in über 300 Fällen nur eine einzige. Am häufigsten sind zweigliedrige Ketten mit über 340 Belegen; für dreigliedrige gibt es ca. 90 Belege, während für viergliedrige nur 18 vorhanden sind. Längere Ketten treten in den Testsätzen nicht auf; sie sind als äußerst selten zu bewerten.

5.4 Die feste Ordnung in der Reihenfolge der Partikeln beweist, daß die Kette für den hethitischen Sprecher eine Einheit darstellte, die als ein allgemeiner Informationskomplex zu betrachten ist. Mit dem in modernen Sprachen vorliegenden Gegenüber eines Subjekts- und eines Prädikats-

[5] GÜNTER NEUMANN, Zum Stand der Hethitologie (in: Indogermanische Sprachwissenschaft 1816 und 1966). Innsbruck 1967, S. 24.

[6] ONOFRIO CARRUBA, Orientalia 33, 1964, S. 405 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000224

komplexes hat die hethitische Satzbildung nichts gemein; zwar konnte in der Kette ein enklitisches Pronomen auf das Subjekt hinweisen, aber in der Mehrzahl der Belege ist das nicht der Fall.

6.1 Nicht sehr häufig, aber anscheinend gesetzmäßig erscheint das Verb des Nachsatzes vor allem in älterer Sprache in Verbindung mit Enklitika, z. B. *aki=aš* „er stirbt" (= „er wird getötet"); *kuenzi=ma=an* „er tötet ihn aber"; *kuenzi=uš* „er tötet sie (Pl.)". Dieser Gebrauch weicht stark ab von dem der idg. Grundsprache, in der das Verb normalerweise tonlos war. Man kann darin einen Ansatz sehen, den Gegensatz transitiv:intransitiv auszubauen zu dem einer objektiven und einer subjektiven Konjugation.

6.2 Der Gebrauch enklitischer Partikeln beim Verb wirft Licht auf eine bemerkenswerte Erscheinung beim hethitischen Medium. Die Endungen *-ri* und *-ti* können nämlich im Präsens fehlen, ähnlich wie die Kopula im präsentischen Nominalsatz. Strukturmäßig sind also die beiden Endungen als Partikeln zu werten. Zusammen mit dem Gebrauch von Enklitika beim aktiven Verb ergibt sich damit ein Gesamtbild des hethitischen Verbs, das jenem ähnelt, das die Indogermanistik weitgehend als Vorstufe des idg. Verbs voraussetzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000225

DAS ALTER DER BABYLONISCHEN ASTRONOMIE

Von F. Cornelius, München

Seit der Zeit Sargons sind uns Vorzeichen überliefert, die an ein Ereignis am Himmel anknüpfen. Insbesondere ist schon aus akkadischer Zeit eine Mondfinsternis überliefert, die einen sonst friedlich verlaufenden Regierungswechsel angekündigt haben soll. In dem großen Vorzeichenwerk Enuma Anu Enlil sind systematisch für jeden Monat je eine Mondfinsternis beschrieben, die sich über eine Zeit von ca. 700 Jahren verteilen. Die letzte ist mit dem Sturz der Amurru-Dynastie verknüpft. Die Zusammenstellung fällt also frühestens in die Anfänge der Kassitenzeit.

Aber das Ausspähen nach Vorzeichen ist noch keine astronomische Wissenschaft. Das älteste Zeugnis echter systematischer Beobachtungen eines Gestirns sind die bekannten Aufzeichnungen über siderischen Aufgang und Untergang der Venus unter Ammisaduqa. Auch sie aber sind in unserer Überlieferung mit den Ereignissen dieser Regierung als Omina verknüpft. Der Beobachter wollte also nicht den Lauf der Venus feststellen, sondern ergründen, welche politischen Folgen das Aufscheinen und Verschwinden dieses Gestirns nach sich ziehe. Es sind uns sehr wichtige geschichtliche Ereignisse dadurch überliefert, von denen wir sonst nichts erfahren würden. Aber eine eigentlich astronomische Zielsetzung lag dem Beobachter fern.

Doch wußte er, daß Abendstern und Morgenstern dasselbe Gestirn sind. Das war schon der Akkad-Zeit bekannt, da Ištar durch Gleichsetzung mit dem Gotte des Morgensterns mannweiblich wurde.

Dagegen ist eine astronomische Zielsetzung deutlich in dem sogenannten Astrolab 12[1]. Dieses zeichnet für jeden Monat drei Sterne auf, die bezeichnend für ihn seien. Der Beobachter war noch so unwissend, daß er unter diese Monatssterne vier Planeten aufnahm. Er ahnte also noch nicht (oder nicht mehr), daß diese Planeten in anderen Jahren mit ganz anderen Sternbildern verschwistert erscheinen würden. Andererseits gibt das Astrolab

[1] Veröffentlicht zuerst von T. G. Pinches JRAS 1900 S. 573 nach teilweise heute verlorenen Tafeln. Kurz bearbeitet: F. X. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel I S. 232. Paralleltexte Schroeder KAV 1920 (= 35 WVDOG) Nr. 218, wo zu jedem Stern noch ein astrologischer Kommentar zugefügt ist; H. Zimmer ZA 32, 1918/9 S. 72. Zusammenfassend: Schott ZDMG 88, 1934 S. 310 ff. Van der Waerden JNES VIII 1949 S. 6 ff; Huber bei Van der Waerden, Die Anfänge der Astronomie, 1966, S. 56 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000226

32 Namen von Fixsternen oder Fixsterngruppen, setzt also die Einteilung des gestirnten Himmels in Sternbilder, wie sie seither üblich geblieben ist, voraus, und ist damit wirklich ein erster Schritt zur wissenschaftlichen Sternkunde – so phantastisch diese Einteilung ursprünglich ist, sie hat sich bewährt. Von den Sternbildern des Tierkreises fehlen Widder (bab. Bauer) und Schütze: der Tierkreis war also noch nicht festgelegt.

Je drei Sterne oder Sterngruppen sind jedem Monat zugeordnet. Die Monatsnamen sind die babylonischen: Nisan usw. Wie sie zum Sternjahr lagen, sagt uns die Einordnung des Sirius in den Monat Dumuzi. Sirius wurde damals um den 15. Juli julianisch in Babylon sichtbar (im ganzen dritten und zweiten Jahrtausend unveränderlich, wie wir aus Ägypten alle wissen). Tag- und Nachtgleiche war um 1500 der 7. April. Da das Jahr der Aufzeichnung keinen Schaltmonat hatte, wird man den Nisan eher nach diesem Termin als vorher beginnen lassen müssen. Somit fiel der Sirius-Frühaufgang in den Monat Dumuzi, und die Aufzeichnungen sind zu deuten als Sterne und Sternbilder, die in dem jeweils bezeichneten Monat ihren Frühaufgang hatten. Das ist auch in einer Abschrift ausdrücklich ausgesagt.

Dieser Schluß wird weiter dadurch bestätigt, daß mehrfach Gestirne, die weit von der Ekliptik entfernt stehen, einen Monat früher eingetragen sind, als die Tierkreisbilder des gleichen Meridians – weil eben die Helligkeit der Sonne, die die Sterne bei Tage überstrahlt, nach Sonnenuntergang in konzentrischen Kreisen abnimmt, und also der Sternhimmel zunächst in halbkreisförmigem Ausschnitt überstrahlt bleibt. Die Eintragung des Sirius in den Tamuz sagt nun umgekehrt, daß der 1. Nisan im Jahr der Beobachtung zwischen 20. März und 20. April jul. gefallen ist.

Für 22 von den eingetragenen Sternbildern, also etwa zwei Dritteln der 32 Fixsterngruppen, stimmt der heliakische Frühaufgang ohne Vorbehalt. Auch die Einordnung des großen Bären mit Zwillingen und großem Hund zusammen im Ab ist passend. Hat er auch eigentlich keinen heliakischen Aufgang, so steht er doch in diesem Monat so am morgendlichen Osthimmel, daß er als charakteristisch für den Monat gelten darf. Bei anderen Sternbildern scheint die Bezeichnung gewechselt zu haben: so ist MUL U.RA (in der Brüsseler Fassung: Ur.GU.LA) offenbar nicht das Sternbild, das wir als Löwen bezeichnen, sondern entweder Aldebaran oder Fuhrmann mit Capella: dieser auffallend helle Stern kann doch nicht wohl im Verzeichnis gefehlt haben. Unser Löwe oder wenigstens Regulus, sein Stern erster Klasse, muß vielmehr der MUL BIR sein, der im Ulul seinen Frühaufgang hatte (in einer Abschrift ist „šarru" als Korrektur erst im Araḫšamna eingesetzt, das ist zwei Monate zu spät.

Ich übergehe die anderen Gleichsetzungen, die sich für Sternnamen ergeben, die bisher noch nicht sicher identifiziert werden konnten. Was uns chronologisch interessiert, sind die vier Planeten, die eingeordnet sind, als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000227

ob sie Fixsterne wären: Venus im Nisan, Mars im Kislew; Jupiter als MUL U_5.AL.TAR im Tammuz, und ein Stern Marduk, in dem man zunächst auch Jupiter verstehen würde, im Adar. Saturn fehlt, was ein weiteres chronologisches Merkmal ergibt: er hat nur alle zwei Jahre einen Frühaufgang.

Natürlich suchte ich ein so primitives Himmelsbild zunächst in möglichst früher Zeit. Ich habe daher die ganze Zeit von 2500 an bis 1100, wo die assyrische Abschrift des Astrolabs datiert ist, nach den neuen Tafeln von Stahlman und Gingerich[2] durchgesehen. Man muß dabei berücksichtigen, daß die Gestirne erst in einem gewissen Zeitabstand von der Konjunktion tatsächlich sichtbar werden, und dieser beträgt für Mars im Spätherbst fast zwei Monate.

Es ergab sich: Venus und Mars hatten im Lauf der 1400 Jahre nur 22 mal die geforderte Stellung zugleich, wobei ich als mögliche Lage des Nisan alle Daten von März bis Mai berücksichtigt habe. Nur einmal tritt Jupiter im Tammuz hinzu: nämlich im Jahre 1450/49 v. Chr. Und in diesem Jahr erscheint Saturn nicht am Frühhimmel, und Merkur im Adar. Der erste Nisan ist in diesem Jahre der 27. März julianisch, und gleichzeitig der Frühaufgang der Venus. Da Jupiter nicht zweimal Frühaufgang haben kann, bestätigt sich damit, daß mit Marduk im Astrolab Merkur gemeint sei, wie Schott unterstellt hat.

Aber man könnte einwenden: Marduk müsse Jupiter sein. Dann müßte man im MUL U_5AL.TAR einen Fixstern, etwa Capella, vermuten. Unter dieser Annahme bliebe die Wahl zwischen den Jahren 2048/7 und 1514/13. Aber in beiden Jahren tritt Saturn am Frühhimmel auf. Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß er fehlen würde, da er doch ein Stern mehr als erster Größe ist.

Also nur das Jahr 1450/49 entspricht allen Angaben des Astrolabs. Das ist ein Jahr der Kassitenzeit, und zwar nach der kurzen Chronologie, der einzigen astronomisch möglichen, ein halbes Jahrhundert, nachdem die Kassiten Babylon den Herrschern des Meerlandes abgenommen und das Mardukbild und Sarpanit aus Chana zurückgebracht hatten.

Man erwartet eine solche geistige Leistung in der frühen Kassitenzeit nicht[3]. Auch mir hätte eine Datierung in die Zeit von Ur III viel besser in mein Geschichtsbild gepaßt. Gegen sie spricht aber außer der Verwendung der babylonischen Monatsnamen (die sekundär zugefügt sein könnte), daß man den damals noch unbedeutenden Marduk in dieser Zeit nicht mit dem hellsten Stern des Himmels nach Venus-Ištar gleichgesetzt hätte, wie die Datierung auf 2048/7 unterstellen müßte.

[2] Solar and planetary longitudes . . . 1961.

[3] Für die folgenden Überlegungen bin ich besonders W. v. Soden zu Dank verpflichtet, der die Einwände auf dem Orientalistentag zur Sprache brachte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000228

Derselbe Einwand gilt aber auch noch für 1514/3. Damals, als Babylon zerstört lag und das Bild des Marduk verschollen in der Fremde war, war Marduk noch nicht der all-überragende Gott, den Enuma Eliš feiert[4]. Zwar hatte er seine Machtwirkung an Mursilis schon erwiesen, aber zu allgemeinem Bewußtsein konnte das erst kommen, als sein Standbild nach Babylon zurückgekehrt war. So sprechen diese Erwägungen auch gegen 1514/3 – die kurze Chronologie vorausgesetzt.

Der weltbeherrschende Gott ist Marduk eben erst durch Enuma Eliš und die mit diesem Gedicht zusammenhängende Ausgestaltung der Neujahrsfeier geworden. Das Gedicht aber setzt in seiner 5. Tafel unser Astrolab voraus, wo es Marduk das Jahr durch je drei Sterne für den Monat bestimmen läßt. Die offizielle Aufwertung des Marduk fällt also jedenfalls später, als der Text „je 3", und damit fällt der Einwand in sich zusammen, daß in diesem Text Marduk noch den Merkur zu bezeichnen scheint.

Gerade der Rückfall in Primitivität, der sich in der Einordnung der Planeten in die Monate, als ob sie Fixsterne wären, abzeichnet[5], paßt am besten in die frühe Kassitenzeit. So spät also ist die erste erhaltene systematische Beobachtung des Sternhimmels. Noch später die Festlegung des Tierkreises. Viel älter bezeugt sind allerdings einzelne Bilder des Tierkreises, namentlich der unverwechselbare Ziegenfisch, ferner der Skorpion der Išḫara; auch der Stier des Adad kann astral gemeint sein. Aber das Bild des Schützen, der meines Wissens immer als Kentaur (mit Pferdeleib) abgebildet wird, weist für die Vollendung des Tierkreises wieder in die Kassitenzeit. So sehr uns die Zuweisung der ersten astronomischen Forschung an diese Periode widerstreben mag, an astronomischen Tatsachen läßt sich nicht deuteln.

[4] Vgl. H. Schmökel, RA LIII 1959 S. 183 ff.

[5] Van der Waerden, 1966 S. 70 meint allerdings, daß die Planeten vorweg den vier Jahreszeiten zugeordnet wären. Aber warum fehlt dann Saturn? Und warum ist „Marduk" dem 12. Monat, dem letzten seiner Jahreszeit, zugeordnet, die anderen jeweils dem ersten Monat des Quartals? Und wie könnten sie überhaupt als charakteristische Sterne bestimmter Monate eingeordnet sein, wenn der heliakische Aufgang für sie nicht wie für die Fixsterne beobachtet wäre, ja in anderen Monaten tatsächlich stattgefunden hätte? Ich muß diese Annahme für denkbar unwahrscheinlich halten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000229

EINIGE BEITRÄGE ZUR ENTWICKLUNG DES HETHITISCHEN RECHTS

Von V. Korošec, Ljubljana

Die Zeitschrift „Historia" hat ihre Einzelschrift Nr. 7 der „Neueren Hethiterforschung" gewidmet[1]. Das in den letzten Jahrzehnten Erreichte ist darin von den für die einzelnen Teilgebiete zuständigen Spezialisten dargelegt und kritisch gewürdigt worden. Immerhin ließe sich zu den „Hethitischen Gesetzen", unserer Hauptquelle für die Kenntnis des hethitischen Zivil- und Strafrechts, vielleicht noch einiges hinzufügen und zugleich der derzeitige Stand der Erforschung von einzelnen Problemen näher kennzeichnen.

I. DER HEUTIGE QUELLENSTAND

Wie bereits allgemein bekannt, setzt sich die rund 190 Bestimmungen (davon etwa 13 völlig, 14 stark beschädigt) umfassende hethitische Rechtssammlung (= HRS), die wir meist als die „hethitischen Gesetze" zu bezeichnen pflegen, aus zwei Teilen zusammen. Diese wurden von den Hethitern nach den Anfangsworten in den entsprechenden Tafelunterschriften als „die Tafel ‚wenn ein Mann'" und „die Tafel ‚wenn ein Weinstock'" benannt. Die bisherige moderne Bezeichnung der beiden Teile als „die erste", bzw. „die zweite Tafel" dürfte insofern anfechtbar erscheinen, als die Abschriften des einzelnen Teiles bald auf einer einzigen Tafel niedergelegt, bald auf zwei Tafeln verteilt erscheinen. Deshalb tritt die neueste Textkritik für die Bezeichnung der beiden Teile als „Serien" ein[2].

In Autographie wurde der Text der einzelnen Abschriften der HRS im sechsten Heft der Keilschrifttexte aus Boghazköi (= KBo VI) von Friedrich (Bedřich) Hrozný als die 36. Wissenschaftliche Veröffentlichung

[1] Historia, Einzelschriften, Heft 7: *Neuere Hethiterforschung*, herausgegeben von Gerold Walser, Wiesbaden 1964.

[2] Vgl. Annelies Kammenhuber, Besprechung von „Johannes Friedrich, Die hethitischen Gesetze", in Bibliotheca Orientalis (= BiOr), XVIII, 1961, S. 77–82; Zur Textüberlieferung der II. Tafel der Hethitischen Gesetze, BiOr. XVIII, 1961, S. 124–127. – Hans Gustav Güterbock, Besprechung von „J. Friedrich, Die hethitischen Gesetze" (nebst einem Exkurs) im Journal of Cuneiform Studies (= JCS), XV, 1961, S. 62–78; Further Notes on the Hittite Laws, JCS, XVI, 1962, S. 17–23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000230

(2. Heft) der Deutschen Orientgesellschaft in Leipzig im Jahr 1921 veröffentlicht.

Zahlreiche Einzelfragmente brachten die Hefte XIII (H. Ehelolf), XXVI (A. Goetze) und XXIX (H. Ehelolf) der Keilschrifturkunden aus Boghazköi (= KUB) sowie die Hefte IX und XII (H. Otten, 1957, 1963) und XIV (H. G. Güterbock, 1963) der Sammlung KBo. – Alle bekannt gewordenen Fragmente (mit Ausnahmen von KBo XIV, Nr. 67) wurden bereits in den „Hethitischen Gesetzen" (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui, vol. VII, Leiden 1959) von Johannes Friedrich herangezogen und verwertet. Ferner sind aus der Grabung des Jahres 1962 bedeutende „neue hethitische Gesetzesfragmente aus dem Großen Tempel" von H. Otten und Vl. Souček veröffentlicht und bearbeitet worden[3].

Alle diese Bruchstücke brachten zwar manche wertvolle Ergänzungen zu zahlreichen Textlücken, zuweilen haben sie auch neue Rechtssätze erkennen lassen, ohne daß jedoch der Text aus dem Jahr 1921 eine grundlegende Erweiterung dadurch erfahren hätte.

Einige weitere Rechtssätze werden gelegentlich auch in verschiedenen Textgattungen (wie in Staatsverträgen, Dienstinstruktionen u. ä.) angeführt. Diese verstreuten Bestimmungen beziehen sich meist auf Probleme, die in der HRS, auf die sie keinerlei Bezug nehmen, gar nicht erwähnt werden[4].

Unter den Erkenntnisquellen des hethitischen Rechts fehlen leider völlig die Privaturkunden, die für die mesopotamischen Rechte sowie für das elamische Recht dem Rechtshistoriker wertvollen Einblick in die alltägliche Rechtsanwendung gewähren und so das Verständnis von sonst schwer faßbaren Rechtsbräuchen erheblich zu fördern vermögen.

Bereits ein flüchtiger Überblick über den Inhalt der HRS zeigt, daß wir darin keine vollständige Sammlung des hethitischen Rechtes vor uns haben. Es liegt vielmehr eine Zusammenfassung von Rechtsbestimmungen vor, die zur Zeit der Entstehung der HRS besonders umstritten waren oder reformbedürftig erschienen. Übrigens gilt diese Feststellung für alle keilschriftlichen Rechtssammlungen, zugleich aber auch für das römische Zwölftafelrecht und für die Solonische Gesetzgebung.

Das Interesse für das hethitische Recht hat in den letzten Jahrzehnten erheblich zugenommen. Dies beweisen vor allem die zahlreichen neuen Übersetzungen der hethitischen Gesetze[5].

[3] *Neue hethitische Gesetzesfragmente aus dem Grossen Tempel*, von H. Otten (Marburg/Lahn) und Vl. Souček (Prag). AfO 21. Band, Graz 1966, S. 1–12.

[4] Vgl. V. Korošec, *Les Fragments du droit Hittite conservés hors du recueil des lois Hittites*. Compte rendu de l'onzième Rencontre Assyriologique Internationale (1962), Leiden 1964, 47–54.

[5] Zu den beiden Erstübersetzungen, einer deutschen von H. Zimmern und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000231

Parallel dazu verläuft die rechtsgeschichtliche Erforschung der HRS, die große Hindernisse zu überwinden hat. Erfreulicherweise ist auch sie im Steigen begriffen, um so mehr, da sie zahlreiche neue Jünger in ihren Arbeitskreis zu ziehen vermochte.

Die dabei in Betracht kommenden Schwierigkeiten[6] ergeben sich vor allem aus dem Fehlen jeglicher Nachricht über die Entstehung der HRS. Deshalb bleibt es umstritten, ob wir es mit einem Gesetzbuch oder einem privaten Rechtsbuch oder mit einer Sammlung von Gerichtsentscheidungen zu tun haben[7]. Ungeklärt bleibt auch das Verhältnis zwischen dem ersten und dem zweiten Teil.

Der lediglich auf die internen Kriterien, d. h. auf die sorgfältige Analyse des Inhalts angewiesene Forscher muß vor allem feststellen, daß die beiden Teile sich zwar inhaltlich ergänzen[8], daß sie aber auch erhebliche Unterschiede aufweisen.

Im ersten Teil (§§ 1–100) läßt sich (mit geringen Abweichungen) ein einheitliches Anordnungsprinzip klar erkennen: man fängt stets mit dem wertvollsten Rechtsgut an, um dann mit den weniger wertvollen fortzuschreiten[9]. So werden im ersten Teil nacheinander das Personenrecht (1–56), der Eigentumsschutz an Haustieren (57–92) und an Gebäuden (93–100) geordnet. Im Personenrecht beginnt man mit den Bestimmungen über Mord und Totschlag (1–6) sowie schwere Körperverletzungen (7–18), um mit denjenigen über Menschenraub (19–21), Sklavenflucht (22–24) und Ehe (27–37) fortzufahren und mit lebens-(?) und standesrechtlichen (39–56) abzuschließen. Von den Haustieren werden zuerst das Rind, Pferd und Schaf

Johannes Friedrich (1922) und einer französischen (bereits nebst Umschrift und kritischem Apparat) von Fr. (Bedřich) Hrozný (1922) sowie einigen unvollständigen (M. Witzel 1924 und E. Ebeling, 1926) kamen hinzu: zwei englische (A. Goetze, 1950; E. Neufeld, 1951 – zugleich ins Neuhebräische), eine dänische (J. Holt, 1951), eine russische (I. M. Dunajevskaja, 1952), zwei italienische (Gius. Furlani, 1929; Fiorella Imparati, 1964) und eine deutsche (R. Haase, 1963). – Grundlegend für die weitere Forschung bleibt die neue Übersetzung (nebst Umschrift, kritischem Apparat und Kommentar) von Johannes Friedrich, Die hethitischen Gesetze (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui, vol. VII), Leiden 1959 (Abk. „Friedrich, HG").

[6] Vgl. dazu H. G. Güterbock, JCS, XV, 1961, S. 62.

[7] Vgl. V. Korošec, *Hethitica*, Razprave SAZU, I. razr., zv. (Abh. d. Slovenischen Akademie der Wiss. u. K., I. Kl., Bd.) IV, 7, Ljubljana 1958, S. 13 ff., 44 ff.

[8] Zur Systematik vgl. V. Korošec, *Über die Systematik der ersten hethitischen Rechtssammlung* (slovenisch mit lat. Res.), Zbornik znanstvenih razprav, Ljubljana, VII, 1929, 65–75.

[9] R. Haase, *Zur Systematik der zweiten Tafel der hethitischen Gesetze*, Revue Internationale des Droits de l'Antiquité 1960, 51–54, versucht nachzuweisen, daß auch hier die Bestimmungen nach ihrer Bewertung angeordnet erscheinen. Die Hauptschwierigkeit besteht in der Lückenhaftigkeit der Textüberlieferung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000232

(57–80) berücksichtigt, nach ihnen das Schwein (81–86), der Hund (87–90) und die Bienen (91–92). Bei Gebäudefreveln ist vom Diebstahl (93–97) und Brandlegung (98–100) die Rede.

Der Text des zweiten Teiles ist in der ersten Hälfte sehr lückenhaft. Gewissermaßen als Fortsetzung des ersten Teiles[10] beginnt man mit verschiedenen Sachbeschädigungen: im Weinberg, Garten und Feld (101–108), an verschiedenen landwirtschaftlichen Gerätschaften (Tiergeschirr). Im folgenden wird die Entlohnung für landwirtschaftliche und gewerbliche Leistungen festgesetzt. Einige weitere Bestimmungen muten recht archaisch an. Hierauf folgt ein ziemlich langer Preistarif (176B–186), der für verschiedene Wirtschaftsgüter den Preis in Silber festsetzt – nur das Tierfleisch (185B–186) wird mit einem lebenden Schaf bewertet. Im Schlußabschnitt (187–200B) sind wohl von einem späteren Gesetzgeber Strafrechtssätze zum Schutz der öffentlichen Sittlichkeit (über Unzucht mit Tieren, Inzest und Ehebruch) hinzugefügt worden. Offenbar ein Zusatz ist auch die Bestimmung über die Haftung aus dem Lehrvertrag (200B).

Obwohl sich die beiden Teile der HRS somit inhaltlich ergänzen und darum als Bestandteile einer Rechtssammlung angesehen werden müssen, zeigt sich bei näherem Zusehen, daß darin mehrere Schichten von Rechtssätzen enthalten sind, die nicht gleichzeitig entstanden sein dürften. Im großen und ganzen lassen sich dabei zumindest vier solche Schichten erkennen.

Der ältesten Schicht gehören Strafrechtssätze an, die abschreckend wirkende Strafen anordnen: die Vierteilung von Mann und Rind für das Neubesäen eines fremden, bereits bestellten Feldes (§ 166); die Ausrottung der Gesamtfamilie (des „Hauses") des Rebellen gegen die königliche Gerichtsbarkeit (§ 173); die Leistung von 30 gleichartigen Haustieren für jedes gestohlene Zuchttier (Stier, Hengst, Widder) (§§ 57–59). Man gewinnt den Eindruck, daß dabei in der ersten Serie Reste einer Rechtssammlung für die die Viehzucht treibende Bevölkerung erhalten sind, während in der zweiten Serie mehr den Belangen der Landwirte Rechnung getragen wurde. – Als eine zweite Schicht können wir diejenigen Rechtsvorschriften bezeichnen, in denen die früheren strengen Vorschriften teils durch die Ein-

[10] Vgl. dazu: M. San Nicolò, *Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen*, Oslo 1931, S. 48, 96 ff., 109, 206; V. Korošec, *Beiträge zum hethitischen Privatrecht*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. 52. Band, rom. Abt. 1932, S. 157 ff.; Le problème de la codification dans le domaine du droit hittite, Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, 1957, 93–105; A. Goetze, *Kulturgeschichte, Kleinasien* (Handbuch der Altertumswissenschaft), 2. Aufl., München 1957, S. 109 ff.; J. Friedrich, HG, S. 1: *„Niederschriften einmal gefällter Entscheidungen für den Gebrauch der Juristen"*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000233

führung von sakralen Sühneopfern anstatt der älteren grausamen Strafen (vgl. § 167 mit dem § 166) gemildert wurden oder sie inhaltlich eine Fortbildung erfuhren (vgl. § 66, vielleicht auch die Selbsthilfebestimmungen in den §§ 79, 86, 90). – Als die dritte Schicht bezeichnen wir die 17 (oder 20) Bestimmungen, in denen ausdrücklich einer früheren strengen Strafrechtsvorschrift eine neuere, mildere gegenübergestellt wird (*karū-kinuna* = „früher" – „und jetzt"). Diese meist um die Hälfte erfolgte Herabsetzung von Strafsätzen wird (§§ 9 und 25) mit dem Verzicht eines ungenannten hethitischen Königs auf seinen Anteil an Gerichtsbußen (= seine Gerichtsgefälle) erläutert. Eine solche Verfügung könnte man vielleicht mit einiger Wahrscheinlichkeit dem als Gesetzgeber bekannten hethitischen König Telipinu (um 1450) zuschreiben. Indem nämlich dieser die Gerichtsbarkeit über Mörder dem Blutsherren überläßt, fügt er hinzu: „Dem König aber nichts", was möglicherweise auf die Strafgefälle bezogen werden kann. – Die nach dieser Reform eingeführten Rechtssätze bilden die vierte Schicht. Sie ordnen milde Strafen an, ohne den Unterschied zwischen dem früheren und dem neueren Recht noch zu erwähnen.

Aufgrund dieser Unterscheidung können wir vermuten, daß der Urheber der HRS weitgehend auch ältere Rechtssätze übernahm und in die neue Rechtssammlung einfügte. Dabei legte er großen Wert darauf, die fortschrittliche Tendenz zur Milderung von älteren Strafrechtssätzen hervorzuheben.

Die Bestimmungen über Sodomie, Inzest und Ehebruch (187–200A) dürften wohl durch eine besondere jüngere Gesetzgebung eingeführt worden sein. Dafür spricht die Verwendung von neuen strafrechtlichen Termini (*ḫurkil*, *ḫaratar*), die auffällige Erweiterung der königlichen Gerichtsbarkeit und die Häufigkeit der Todesstrafe.

Daß man im Hethiterreich um die Fortentwicklung des Rechts sehr besorgt war, beweist besonders die in der Abschrift KBo VI, 4 erhaltene jüngste Redaktion der personenrechtlichen Bestimmungen des ersten Teiles (§§ 1–49). Trotz der weitgehenden Lückenhaftigkeit des überlieferten Textes kann man feststellen, daß man die frühere Unterscheidung zwischen „früher" und „jetzt" nicht mehr erwähnte und daß man gelegentlich nicht zögerte, strengere Strafsätze festzusetzen (z. B. §§ 7 f. und VI f.).

Endlich wollen wir uns der Frage nach der Entstehung und dem Ursprung der HRS zuwenden. Da darüber keinerlei Nachrichten vorliegen, bleiben wir auf innere Kriterien angewiesen.

Berücksichtigt man die überragende und grundsätzlich doch absolutistische Stellung der hethitischen Herrscher, so ist das Nächstliegende, in der uns vorliegenden Fassung der HRS ein Gesetzgebungswerk der hethitischen Könige zu erblicken.

Zugunsten dieser Auffassung spricht auch die präzise, imperative Fassung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000234

der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Rechtssätze, die eher bei einem Gesetzgeber als bei einem Privatmann zu erwarten ist. In den meisten Bestimmungen werden nämlich Strafsätze für verschiedene Rechtsverletzungen, in einigen die Höhe des Entgelts für gewisse Arbeitsleistungen festgesetzt – dazu bedarf es eben einer gesetzgeberischen Autorität. Die Besonderheit der HRS besteht darin, daß ihr Urheber bestrebt war, auch älteres Rechtsgut, das wahrscheinlich vielfach noch im Gewohnheitsrecht seinen Ursprung hatte[11], in seine Gesetzessammlung aufzunehmen.

Zugunsten des amtlichen, gesetzgeberischen Charakters der HRS spricht auch die allerdings nur in einer Abschrift (KBo VI,6, IV, 1–2) vorkommende Tafelunterschrift „2. Tafel ‚Wenn ein Mann'; zu Ende. Vom Vater der Sonne."[12] Darin könnte man die Kennzeichnung der auf der Tafel niedergeschriebenen Bestimmungen des ersten Teiles der HRS als das Werk des Vorgängers des regierenden hethitischen Herrschers erblicken.

Über die gesetzgeberische Tätigkeit der hethitischen Könige sind wir sehr mangelhaft unterrichtet; merkwürdigerweise ist in den sonst ausführlichen Annalen der einzelnen Herrscher (Šuppiluliuma, Muršili II. und Tutḫalija IV.) von der Gesetzgebung niemals die Rede.

Der bereits erwähnte König Telepinu[13] (um 1450) berichtet, daß er eine Gerichtsversammlung einberufen habe (*tulijan ḫalziḫḫun*), um hauptsächlich die Thronfolgeordnung zu regeln. Dabei wurden auch andere Fragen geordnet: so wurde ein Widerstandsrecht der „Gesamtheit" (*pankuš*) gegenüber einem tyrannischen Herrscher anerkannt; das Verfahren in Mordsachen wurde dem „Blutsherrn" überlassen und die Verfolgung der Zauberei durch das Königsgericht angeordnet.

Im § 55 der HRS erfahren wir, daß ein anonymer hethitischer König auf Verlangen der Lehensleute aus der Hauptstadt Ḫattuša eine nicht näher faßbare Entscheidung betreffend ihre rechtliche Stellung fällte.

Gleichfalls auf eine Anregung der hauptstädtischen Bevölkerung kam es zu den in KUB XIII, 9[14] uns überlieferten Vorschriften von Tutḫalija IV.

[11] Daraus erklärt sich die holprige Diktion des § 166 (die Vierteilung wegen Neubesäens eines fremden Grundstücks) sowie die überflüssige Legaldefinition (daß ein Stier oder ein Hengst zwei Jahre alt sei) in den §§ 57 und 58), ferner die §§ 79; 86; 90 über die erlaubte Selbsthilfe gegen Tierschaden.

[12] Die Übersetzung nach Friedrich, HG, S. 49.

[13] Für den Text siehe E. Forrer, *Die Boghazköi-Texte in Umschrift*, II. Band, 1. Heft, Leipzig 1922, Nr. 23. – Für die Übersetzung s. J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, 1. Heft, Der Alte Orient 24, 3, Leipzig 1925, S. 21 f.; E. H. Sturtevant – G. Bechtel, *A Hittite Chrestomathy*, Philadelphia 1935, S. 189 ff.

[14] Umschrift und Übersetzung bei Einar v. Schuler in Festschrift für Johannes Friedrich, Heidelberg 1959, S. 446 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000235

über die Bestrafung von Blutvergießen und Diebstahl (beim Diebstahl verschiedentlich, je nachdem der Dieb ein Freier oder ein Sklave war).

Ohne verschiedene Besonderheiten der HRS übersehen zu wollen, gelangen wir dennoch mit großer Wahrscheinlichkeit zur Auffassung, daß die „hethitischen Gesetze" zumindest im hethitischen Neuen Reich ein Gesetzbuch darstellen. Allerdings läßt sich dessen Entstehung nicht auf einen Wurf zurückführen, sondern der Inhalt der HRS setzt sich aus mehreren Schichten zusammen. Diese sind wohl später zu einem Ganzen, der jetzigen Fassung der „hethitischen Gesetze", zusammengefügt worden; am ehesten geschah dies anläßlich der großen gesetzgeberischen Reform. Möglicherweise sind einzelne Gruppen von Bestimmungen wie z. B. über den Schutz des Eigentums an Haustieren (§§ 57–92), über den Schutz der Einzelperson (§§ 1–56), wenigstens ihrem Kern nach bereits früher zu einem Ganzen zusammengefaßt worden. – Die Varianten in den einzelnen Abschriften lassen sich vielleicht auf Änderungen zurückführen, die von einzelnen Herrschern anläßlich des Abschreibens angeordnet sein dürften. Überhaupt aber sollen wir uns hüten, allzusehr mit modernen gesetzgeberischen Vorstellungen dabei zu operieren.

Nach dieser allgemeinen Erörterung wollen wir uns nunmehr den Einzelproblemen zuwenden.

II. DIE EINZELNEN PROBLEME

1. Der Schutz des Menschenlebens

Der mit dem Personenrecht beginnende erste Teil der hethitischen Gesetze bringt an erster Stelle sechs Bestimmungen über den Schutz des Menschenlebens, eine weitere befindet sich im zweiten Teil (§ 171)[14a]. Dabei wird unterschieden zwischen einer *šullanaz* erfolgten Tötung (1–2) und einer solchen, bei der „bloß die Hand sündigt" (3–4). Die letztere Bezeichnung, die an das altrömische *si telum magis manu fugit, quam iecit*, erinnert, enthält wohl den Tatbestand einer unbeabsichtigten, ungewollten Tötung. Demnach kann sich die erstere, *šullanaz* (= im Streit?) vollbrachte Tötung auf die gewollte vorsätzliche Tötung (oder den Mord) beziehen. Demgegenüber wird im § 171 die Tötung im Handgemenge erwähnt („Wenn sich Leute prügeln und einer (?) (dabei) stirbt"). In allen drei Fällen muß der Täter eine Anzahl (vier, zwei, eines) von „Häuptern" entrichten, d. h. er mußte so viele von seinen Familienangehörigen an die Familie des Getöteten ausliefern. Die Zahl wechselte, je nachdem eine vorsätzliche oder eine ungewollte

[14a] Vgl. dazu V. Korošec, *Kaznovanje usmrtitve po hetitskem pravu* (L'évolution du châtiment d'homicide dans le droit hittite). Zbornik Pravnog fakulteta v Zagrebu (Festschrift für M. Kostrenčić) XII 1962, S. 241–259.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000236

Tötung vorlag, und auch darnach, ob das Opfer ein Freier oder ein Sklave war. Lediglich bei der Tötung im Handgemenge (§ 171) wurden diese Unterschiede nicht mehr berücksichtigt, sondern es war schlechthin die Auslieferung „eines Hauptes" angeordnet. Ob die auszuliefernden Menschen Freie oder Sklaven waren sowie welche Stellung sie nach der Auslieferung einnahmen, darüber verlautet nichts.

Immerhin können wir beobachten, daß man sich in Ḫattuša wiederholt mit der Regelung dieses Problems befaßte.

Der König Telipinu[14b] (um 1450) überließ die Bestrafung einer „Blutsache" dem „Blutsherrn" (*ešḫanaš išḫaš*). Am ehesten wird man sich darunter den im Namen der Sippe des Ermordeten als Ankläger und Rächer auftretenden Ankläger (entsprechend dem israelitischen *gō'el*) vorzustellen haben[15]. Der „Blutsherr" konnte nach seinem freien Ermessen entweder die Hinrichtung des Mörders („er soll sterben") anordnen oder aber ihm die Zahlung einer Entschädigung (*šarnikzil*, wohl in Silber) auferlegen. Gleichzeitig fügt Telipinu hinzu: „Dem König aber (soll) gar nichts!" Diese lakonische Bestimmung konnte bedeuten, entweder daß der hethitische König in ein solches Verfahren keineswegs eingreifen wollte oder aber daß er auf seine bisherigen Gerichtsgefälle verzichtete. Zugunsten der letzteren Deutung spricht der Umstand, daß in den §§ 9 und 25 der Gesetze vom Verzicht eines anonymen hethitischen Königs auf seinen Anteil die Rede ist, was eine allgemeine Herabsetzung der damaligen Straf- und Bußsätze zur Folge hatte.

Wahrscheinlich aus ungefähr derselben Zeit stammt ein Staatsvertrag, den Paddatiššu, der wahrscheinlich Herrscher des Landes Kizzuwatna war, und ein hethitischer Großkönig, dessen Name in dem nur teilweise erhaltenen Text nicht überliefert ist, geschlossen haben[16]. In zwei Abschnitten des Vertragstextes wird auch die Bestrafung der Tötung eines Untertanen des einen Partners durch den Untertanen des anderen Vertragspartners gere-

[14b] Text siehe bei E. Forrer, *Boghazköi-Texte in Umschrift*, 23, IV, 19–21 (übersetzt von J. Friedrich, AO, 24, 3, 1925, S. 22, § 49; E. H. Sturtevant – G. Bechtel, *A Hittite Chrestomathy*, S. 193, Nr. 49): „Eine Blutsache (wird geordnet) folgendermaßen: Wer Blut verursacht, (für ihn bleibt es dabei,) was der Blutsherr sagt. Wenn er sagt: ‚Er soll sterben!', soll er sterben! Wenn er aber sagt: ‚Er soll Entschädigung leisten!', so soll er Entschädigung leisten! Dem König aber nichts!".

[15] So vermutet mit Recht O. R. Gurney, *The Hittites* (A Pelican book, A. 259) 2nd ed., 1954, S. 97 f.

[16] Der Text wurde 1944 aus H. Ehelolfs Nachlass veröffentlicht als KUB XXXIV, 1. Umschrift und Übersetzung von G. R. Meyer, *Zwei neue Kizzuwatna-Verträge*, MIO, I, 108–124. – Vgl. V. Korošec, *Pogodba s Paddatiššem* (KUB XXXIV, 1). Zbornik A. Vajs, Beograd 1966 (slovenisch, mit deutschem Resumé).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000237

gelt. Soweit der beschädigte Text eine sichere Deutung zuläßt, war der Mörder in erster Linie verpflichtet, eine bestimmte Menge von Silber zu entrichten (Wergeld); konnte er diese nicht aufbringen, mußte er „Mann für Mann geben"; er „mußte sterben"[17]. In der Folgezeit war man bestrebt, zu einer besseren Lösung zu gelangen.

Zwei Jahrhunderte nach Telepinu schildert der König Ḫattušili III. in seinem an den babylonischen König Kadašman-Enlil II. gerichteten Brief (KBo I, 10, II, 14–25) den Verlauf des hethitischen Strafverfahrens gegen einen Mörder. Diesen ließ der König zunächst festnehmen und lieferte ihn an die Brüder des Ermordeten aus, damit er sich mit ihnen über den Betrag des Wergeldes einigen konnte. Kam es zu keiner Einigung, so wurde der Schuldige als Sklave verkauft, in der Regel in der Heimat, ins Ausland jedoch, wenn ihn der König als besonders gefährlich ansah.

In dem bereits erwähnten, von E. v. Schuler übersetzten und behandelten Fragment KUB XIII, 9, II, 3–6 erwähnt König Tutḫalija IV. die Übergabe eines Feldes oder eines Menschen als die Sühneleistung „des Blutes" (*šarnikzil ešḫanaš*)[18].

Aus den bisherigen Ausführungen geht hervor, daß die geschichtliche Entwicklung der Bestrafung des Mordes darauf hinauslief, die Todesstrafe möglichst durch Überantwortung von Vermögenswerten zu ersetzen.

[17] KUB XXXIV, 1, Z. 38–43, bes. Z. 40 und 43. – In diesem Zusammenhang soll auch der stark beschädigte Text KUB XIII, 7 erwähnt werden. Nach E. v. Schuler (Festschrift für J. Friedrich, S. 458 ff.) liegt darin „ein von einer oder mehreren Beamtenklassen gesprochener Eid" (S. 458) vor. Der besser erhaltene Teil „richtet sich gegen Täuschung des Königs als des obersten Richters durch Prozeßführende" (S. 458). Dabei wird zwischen einem Prozeß um ein Feld (*ŠA* A.ŠA *ḫanneššar*, Z. I, 2 und (einem Prozeß in) einer Blutsache (*išḫanaš uttar*, Z. 14) unterschieden. Während der König in Streitigkeiten um Liegenschaften an der Zuständigkeit seiner Gerichtsbarkeit ausdrücklich festhält (Z. I, 10), verneint er sie für „Blutsachen". Im Zusammenhang damit läßt sich schwer begreifen, daß der König vorher dennoch (I, 14–20) davon spricht, daß er auf Antrag eines Rächers (*kattavalliš*: wahrscheinlich identisch mit dem „Blutsherrn") oder Prozeßgegners einen „unschuldig" Beschuldigten „zum Töten gegeben habe" (Z. 19 f.). Wie bereits E. v. Schuler festgestellt hat, stammt der Wortlaut der Inschrift KUB XIII, 7 aus einer älteren Zeit. Wahrscheinlich ist die jetzige Tafel unter Tutḫalija IV. erneuert worden, falls (in Z. IV, 1 ff.) nicht ein früherer Tuthalija (II. oder III. ?) gemeint sein dürfte. Jedenfalls ersieht man daraus, daß trotz der von Telipinu festgesetzten ausschließlichen Zuständigkeit des „Blutsherrn" (*išḫanaš išḫaš*) in Mordsachen dennoch die Zuständigkeit des Königsgerichts sich allmählich durchsetzte, obwohl man den alten Grundsatz von dessen Unzuständigkeit (Z. I, 23 f.: „ihm (dem König) steht es nicht rechtens zu"; E. v. Schuler, S. 459) noch immer ausdrücklich hervorhob.

[18] KUB XIII, 9 + VAT 13574, II, 3–5 (Übersetzung von E. v. Schuler, O. c., S. 449): „Auch wenn jemand Blutbuße geleistet hat (*ešḫanaš šarnikzil pijan ḫarzi*) ..... entweder ein Feld oder einen Menschen, ...".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000238

Damit steht im Einklang die Tatsache, daß in der jüngsten Fassung des personenrechtlichen Abschnittes der hethitischen Gesetze (KBo VI, 4) zumindest im Fall der nicht vorsätzlichen Tötung (im § II, der den §§ 3–4 des älteren Textes entspricht) statt der Überantwortung von Menschen („Häuptern") die Zahlung von zwei Minen Silber angeordnet wird.

Sonderrechtlich wird im § 5 der HRS die Ahndung der Ermordung und Beraubung eines hethitischen Kaufmanns geordnet. Außer einer kaum erschwinglichen Strafe von hundert Silberminen legt der Gesetzgeber das Hauptgewicht auf die Rückerstattung des geraubten Gutes.

Wurde auf einem Grundstück ein Fremder tot aufgefunden, so mußte laut des Haupttextes (KBo VI, 2 und 3) der Grundstückseigentümer einen Teil seines Grundstücks wohl zur Grabesstätte zur Verfügung stellen (§ 6). Nach der jüngsten Fassung (KBo VI, 4) erweiterte sich erheblich die Haftung des Grundstückseigentümers; dieser wird offenbar der Mitschuld am Tode stillschweigend bezichtigt (§ III).

2. Schwere Körperverletzungen

Unmittelbar daran schließen sich zwölf Bestimmungen an, die die Höhe der Strafsätze, alle in Silber, für die Verletzungen von einzelnen körperlichen Organen vorschreiben. Das Talionsprinzip kommt dabei nirgends zur Anwendung. Vor der gesetzgeberischen Reform wurden zuerst das Auge, die Zähne und der Kopf geschützt; nach der Reform kamen Strafsätze zum Schutz von Hand und Fuß, Nase, Ohren sowie zum Schutz der Schwangerschaft gegen die Fruchtabtreibung hinzu. In der Abschrift KBo VI, 4 (§§ V–XVII) wurden einige weitere Änderungen vorgenommen. In der Ablehnung des Talionsprinzips hatte die HRS ihre Vorläufer im sumerischen Kodex von Urnammu, in den Gesetzen von Ešnunna, während Ḫammurabi vom Talionsprinzip mehrere Male Gebrauch macht (§§ 196 f., 200 u. a.).

Wir überspringen die wohl altertümlichen Bestimmungen über die Entführung von Freien oder Sklaven aus dem Ḫattireich in die Nachbarländer (Luwien oder Arzawa) und umgekehrt (§§ 19–21) sowie die Bestimmungen über die Sklavenflucht (§§ 22–24) und gelangen somit zum Eherecht.

3. Eherecht

Die eherechtlichen Vorschriften (§§ 26–37) sind stark kasuistisch. Grundlegende Bestimmungen über die Voraussetzungen zur Eheschließung sowie über ihre rechtliche Folgen fehlen vollständig. Zahlreich sind Vorschriften über die Teilung von Kindern und von Vermögen bei Auflösung einer Mischehe, d. h. einer Ehe, in der wenigstens ein Partner Sklave oder Sklavin war (§§ 31–36). Daraus kann man schließen, daß solche Ehen häufig vorkamen.

Aus den erhaltenen Bestimmungen geht hervor, daß die hethitische Ehe grundsätzlich monogam war und auf vaterrechtlicher Grundlage beruhte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000239

Ein kleiner Unterschied gegenüber Mesopotamien zeigt sich immerhin darin, daß das Verfügungsrecht über das Schicksal der Braut hier von ihrem Vater und ihrer Mutter (*attaš annaš*)[19] gemeinsam ausgeübt wurde, während dort nur der Vater erwähnt wird.

Den hethitischen Gesetzgeber interessieren hauptsächlich die vermögensrechtlichen Folgen der Eheschließung. Selbst im Fall, daß ein bereits einem früheren Freier zugesagtes Mädchen vor der Eheschließung von einem anderen Bewerber entführt wird (Entführungsehe, Raubehe), stellt der Gesetzgeber im § 28 die Gültigkeit einer solchen durch Raub zustande gekommenen Ehe keineswegs in Abrede, vorausgesetzt, daß der Entführer dem ersten Freier seine der Braut gemachten Geschenke zurückerstattet[20].

Ähnlich hat in den §§ 29–30 die einseitige Auflösung einer durch die Entrichtung des Brautpreises (*kūšata*) zustande gekommenen Verlobung (nach J. Miles: „der begonnenen Ehe" („inchoated marriage")) entweder für den Bräutigam den Verlust des Rückgabeanspruchs von *kūšata* oder für die Brauteltern die Verpflichtung zu dessen doppelter Rückerstattung zur Folge – offenbar nach altbabylonischem Vorbild (vgl. §§ 159–160 KH).

Die zur Befreiung eines entführten Mädchens unternommenen Versuche mochten oft einen blutigen Verlauf genommen haben. Im § 37 wird ausdrücklich die Straffreiheit für etwaige Tötungen festgesetzt, ohne daß man dabei zwischen dem Entführer und dem Befreier einen Unterschied macht.

Als das eigentliche Ziel der Eheschließung wird im § 31 außer der Gründung der Familie die Errichtung einer eigenen Wohnstätte bezeichnet[21].

Außer durch Tod konnte eine Ehegemeinschaft auch durch Scheidung aufgelöst werden. Infolge des schlechten Erhaltungszustandes des § 26 a, b läßt sich nicht feststellen, in welchem Maße die Frau darin dem Mann gegen-

[19] §§ 28 a, 28 b, 28 c, 29.

[20] Vgl. V. Korošec, *Raub- und Kaufehe im hethitischen Recht*, Studi Riccobono, vol. I, Palermo 1932, 531–569. – Es liegt eine ohne die Zustimmung der Eltern zustande gekommene Ehe vor, mag die Entführung mit Zustimmung der Braut oder entgegen ihrem Willen erfolgt sein. Aus dem Zeitwort *pittenuzzi* = „er veranlaßt (sie) zum Fliehen" folgt unzweideutig weder die eine noch die andere Bedeutung. Für § 37 nimmt auch J. Friedrich S. 94; 96 die Raubehe an; dies spricht wohl auch zugunsten der gleichen Deutung im § 28. An und für sich ändert sich jedoch nichts an den juristischen Erwägungen, wenn man auch an eine (mit Zustimmung erfolgte) „Entführungsehe" denkt.

[21] § 31 (KBo VI, 3, II, 16–17; für die Übersetzung vgl. J. Friedrich, HG, S. 27 und R. Haase, *Die keilschriftlichen Rechtssammlungen*, S. 66): „Wenn ein freier Mann und eine Sklavin (einander) zugetan (?) sind und sie hineinkommen (wohl: zusammenkommen ?) und er sie zu seiner Frau nimmt und sie sich ein(en) Haus(stand) und Kinder schaffen," .... – Vgl. auch im § 32 a (KBo VI, 2, II, 3 b; J. Friedrich, HG, S. 27, A. 4): „Wenn ein Unfreier eine Frau nimmt und sie sich [Kinder erzeug]en und wenn sie ihr Haus (und) ihr Gut [jeder] für sich auflösen, ...".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000240

über zurückgesetzt war. Jedenfalls konnte laut § 26b der Mann die Frau verstoßen; nach der jüngeren Abschrift (KBo VI, 5, II, 2 f.) mußte er dabei 12 Sekel Silber entrichten (als Scheidungsgeld?).

Der ursprünglich wohl gewohnheitsrechtliche alte Rechtssatz, wonach der Ehemann seine *in flagranti* im Ehebruch ertappte Gattin und ihren Verführer auf der Stelle töten durfte, wurde wahrscheinlich zugleich mit den Strafbestimmungen über Sodomie und Inzest als Zusatz zum zweiten Teil der hethitischen Gesetze hinzugefügt (§§ 197 f.). Gleichzeitig wurde jedoch dem betrogenen Ehemann nahegelegt, die Ehebrecherin nebst ihrem Komplizen zum Königsgericht („Tor des Palastes") zu führen und dort nach seinem Ermessen für beide entweder die Hinrichtung oder die Begnadigung zu beantragen.

Im beschränkten Umfang kennt das hethitische Recht auch die Leviratsehe[22].

Durch späteres Recht wurde der überlebenden Witwe der Anspruch auf den Erbteil ihres verstorbenen Mannes anerkannt (§ 192)[23].

4. Lehensrechtliches

Einen Übergang vom Personenrecht zum Vermögensrecht bilden die sog. lehensrechtlichen Bestimmungen nebst verschiedenen Standesprivilegien (§§ 39–42, 46–56). Dabei bleibt umstritten die Frage, worin die wirtschaftlich-rechtliche Verbundenheit zwischen einem LÚ ^{giš}KU (bzw. LÚ ^{giš}TU KUL) und dem LÚ *ILKI* (= der Lehensmann) bestand und wer eigentlich der LÚ ^{giš}KU war. Fr. Hrozný übersetzt den Ausdruck als „homme d'armes", also „Waffenmann, Soldat". Danach läge eine Symbiose zwischen einem militärisch sich betätigenden und dem anderen landwirtschaftlichen Partner vor, der wohl die ihnen gemeinsam übertragenen Felder bestellte und für die damit verbundenen Leistungen (*šaḫḫan*, *luzzi*) aufzukommen hatte Demgegenüber hält F. Sommer[24] den LÚ ^{giš}KU für einen „Handwerker", „Kleinbürger". – Das derzeitig bekannte Quellenmaterial gestattet uns noch keine eindeutige Lösung dieses Problems.

5. Vermögensrechtliches

Manch wertvollen Einblick in die wirtschaftliche Struktur von einzelnen hethitischen Gehöften und größeren Vermögenseinheiten, die beide als É =

[22] Darüber eingehend Paul Koschaker, *Zum Levirat nach hethitischem Recht*. Revue Hittite et Asianique, X, 1933, 77–89.

[23] P. Koschaker, l. c. S. 87

[24] F. Sommer – A. Falkenstein, *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I.* (Labarna II.), Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., N. F. 16) München 1938, S. 120–134. – Dieser Deutung folgen die Übersetzungen von A. Goetze (ANET, S. 190: „a craftsman"), J. Friedrich, HG („Kleinbürger"; ablehnend A. Goetze in Historia, Einzelschrift 7, 1964, S. 28, A. 28) und R. Haase („Handwerker").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000241

Haus bezeichnet werden, gestatten uns mehrere, nunmehr erschlossene „Landschenkungsurkunden"[25].

In den vermögensrechtlichen Bestimmungen wird der Eigentümer mit dem Ausdruck (sum.) en, (akad.) *BĒLU* oder hethitisch *išḫaš* bezeichnet[26], was eigentlich den „Herrn" bedeutet. Wenn sich darin ein Parallelismus zum römisch-rechtlichen *dominus* (in der Doppelbezeichnung als „Herr" und „Eigentümer") zeigt, so müssen wir feststellen, daß man sich in den Keilschriftrechten nicht dazu entschließen konnte, das vorhandene Wort für „Herrschaft" nam-en-na = *BĒLŪTU* = heth. en-*iznatar*) auch zur Bezeichnung des Eigentumsrechts, entsprechend dem römischen *dominum* zu verwenden.

Ähnlich wie nach anderen antiken Rechten am Anfang ihrer Entwicklung (vgl. das römische Zwölftafelrecht) galt der Diebstahl (*tajazil*) als das eigentliche Vermögensdelikt, für welches Strafen angedroht waren, die durch ihre Strenge abschreckend wirken sollten. Der Dieb von Bienenkörben wurde den Bienen ausgesetzt, damit er von ihnen bis zum Tod gestochen wurde (§ 92). Mit dem Tod sollte auch die Entwendung eines Bronzespeeres am Palasttor gebüßt werden (§ 126). Der Dieb in einem Weinberg mußte eine Geldbuße zahlen und wurde auch mit einem Speer geschlagen (§ 101, Z. 5). Die Entwendung einer Kupferspange wurde mit Korn beglichen, diejenige von Zwirnfäden verpflichtete zur Leistung eines Wollkleides (§ 126). Die Entwendung („das Ausheben") einer Haustür verpflichtete zum Ersatz von allem, was im Hause deshalb verlorenging (§ 127).

Auch etwaigen Diebstählen von Haustieren (Rindern, Pferden und Kleinvieh) wollte man in ältester Zeit[27] durch die Festsetzung von unerschwinglich hohen Bußsätzen entgegenwirken. So mußte der Dieb für jedes gestohlene Zuchttier (Stier, Hengst, Widder) je 30 Tiere gleicher Art, für ein Zugtier je 15, für ein sonst als Melk- oder Wolltier nützliches Tier je 12 gleichartige Tiere entrichten. Später wurden diese Bußsätze entweder um die Hälfte (von 30 auf 15, von 12 auf 6) oder um ein Drittel (von 15 auf 10) herabgesetzt; außerdem erleichterte man dem Schuldigen die Leistung

[25] Kaspar K. Riemschneider, *Die hethitischen Landschenkungsurkunden*, MIO, VI, 3, 1958, 321–381. – Vgl. auch H. Otten – Vl. Souček, AfO 21, 1966, S. 1–4.

[26] So spricht man ausdrücklich vom „Eigentümer eines Feldes" (§ 72) oder einer „Feldflur" (§ XXXVII, cfr. § XXXVIII, wo das Wort en eher den „Inhaber" bezeichnet), vom „Eigentümer eines Rindes" (§§ 43; 74) vom „Eigentümer von Schweinefett" (§ 90); vgl. auch passim.

[27] Für das hohe Alter dieser Bestimmungen spricht das Vorkommen von einer doppelten Legaldefinition (§§ 57; 58), daß erst ein zweijähriges Rind oder Pferd als ein großer Stier oder Hengst anzusehen sei. – Ungeschickt ist auch die Fassung, die drei Bestimmungen für denselben Tatbestand und den gleichen Strafsatz aufstellt (§§ 57; 58; 59 usw.). – Vgl. oben A. 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000242

der noch immer hohen Buße dadurch, daß er Tiere verschiedenen Alters (meist zu je einem Drittel ganz junge, halberwachsene und erwachsene) liefern konnte (§§ 57–59; 63–65; 67–69).

Durch spätere Bestimmungen, neben denen man allerdings die bisher erörterten weiterhin in Geltung beließ, schrieb man für die Entwendung eines Haustieres (Rind, Pferd, Maultier, Esel) außer der Rückgabe noch die Lieferung von zwei gleichartigen Tieren vor (§ 70). Dazu kamen noch die Bestimmungen über die Behandlung eines gefundenen Haustieres (§ 71) und über die Haftung für verschiedene Verletzungen von fremden Haustieren (§§ 72–78).

Während in den Strafrechtssätzen, die den Schutz des Eigentums an Haustieren (§§ 57–92) sichern sollten, Sklaven niemals erwähnt werden, weder als Täter noch als Geschädigte, wird bei Eigentumsschäden, die an Gebäuden (§§ 93–100) sowie auf Grundstücken, an Weingärten, Gärten und Feldern (§§ 101 ff.) vorkommen, die Strafe verschiedentlich bemessen, je nachdem, ob der Täter ein Freier oder ein Sklave war. Ihrer schwächeren wirtschaftlichen Stellung entsprechend werden die Sklaven für Eigentumsschäden mit der halben Buße bestraft[28]. Für den Diebstahl in einem Haus oder in einem Getreidespeicher (§§ 95; 97) sowie für die Brandlegung an einem fremden Haus (§ 99) wird jedoch der schuldige Sklave auch an Nase und Ohren verstümmelt und geht ins Eigentum des Geschädigten über, wenn sein Herr für ihn nicht Ersatz leisten will.

Auch nach dem bereits öfter herangezogenen Erlaß des Königs Tuthalija IV.[29] wird der Diebstahl, den ein Freier begangen hat, durch die Leistung einer Buße (*tajazzilaš šarnikzil*) geahndet, die wahrscheinlich im Abtreten eines Feldes bestand, während ein Sklave für den Diebstahl entweder das Blenden oder die noxale (?) Auslieferung an den Geschädigten zu gewärtigen hatte.

Der Unterschied zwischen Eigentum und Besitz, obwohl terminologisch noch nicht faßbar, wird doch in seinem Wesen gefühlt. Uralt und wahrscheinlich gewohnheitsrechtlichen Ursprungs dürfte die Bestimmung über die Bestrafung des Neubesäens eines Grundstücks sein, das bereits von einem anderen besät worden war (§ 166). Danach sollten Mensch und Rind durch Vierteilung hingerichtet werden. Frühzeitig wurde jedoch diese abschreckende Strafe durch ein Sühnopfer, bestehend aus Schafen, Brot und Bier, ersetzt (§ 167). – Der Finder, der das gefundene Werkzeug nicht dem Eigentümer zurückgibt (§ 45) oder das gefundene fremde Tier in der Hauptstadt nicht vor des Königs Tor bringt oder es auf dem Land nicht den Ältesten

[28] §§ 93; 95; 97; 101; 105; 121; 132: [133], [142].

[29] Text und Übersetzung bei E. v. Schuler, Festschrift für J. Friedrich (s. oben A. 14), S. 447 und 449 f., Z. II, 8–15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000243

oder sonstigen Zeugen vorweist (§§ 71, XXXV), wird als Dieb betrachtet. Hingegen wird von einer solchen Verdächtigung ausdrücklich freigesprochen der Eigentümer einer Hürde oder eines Pferches, wenn daselbst ein fremdes Tier gefunden wird, das sich von selbst seinen Haustieren angeschlossen hatte (§ 66).

Das Recht der Schuldverhältnisse, namentlich soweit es auf Verträgen beruht, ist in den hethitischen Gesetzen ein wahres Stiefkind geblieben. So werden lediglich die Verpflichtungen aus dem Erntearbeitervertrag aufgezählt (§ 158) und für einige Arbeitsleistungen und namentlich für Metallerzeugnisse wird das Entgelt teils in Silber (§§ 151, 152, 157 = §§ II 40–42) teils in Getreide (§§ 158–161) festgesetzt. Kauf und Miete werden in einem noch nicht verständlichen Zusammenhang (§§ 146–148, vgl. auch §§ 149, 169) erwähnt; dagegen ist vom Darlehens-, Leihe-, Verwahrungsvertrag sowie vom Zinsfuß nirgends die Rede. – Mehr Beachtung finden jedoch verschiedene Schadensersatzansprüche.

III. RECHTSSCHUTZ

Für die verhältnismäßig primitive Stufe der hethitischen Gerichtsorganisationsentwicklung spricht die ziemlich häufige Zulässigkeit der Selbsthilfe.

Auf personenrechtlichem Gebiet haben wir bereits die beiden Fälle angeführt: die Möglichkeit der gewaltsamen Befreiung einer entführten Braut (§ 37); das Recht des betrogenen Ehemannes, die Ehebrecherin nebst ihrem Komplizen zu töten (§ 197). – Auf vermögensrechtlichem Gebiet war die Selbsthilfe gegenüber fremden Tieren gestattet, die einen Schaden anzurichten drohten. So konnte der Feldeigentümer fremde Rinder, die sich auf sein Feld verirrt haben, festnehmen und sie bis zum Abend („sobald die Sterne kommen") für sich arbeiten lassen; sodann mußte er sie aber ihrem Eigentümer zurückgeben (§ 79). Ein Schwein, das sich auf ein fremdes Grundstück verlaufen hatte, durfte der Grundstückseigentümer töten; das tote Tier mußte er aber dem Tiereigentümer übergeben (§ 86). Wenn ein Hund fremdes Fett gefressen hatte, durfte ihn der geschädigte Eigentümer töten und dem Hund das Fett entnehmen.

Die Mißachtung des königlichen Gerichts, womit wohl die königliche Gerichtsbarkeit gemeint sein wird, sollte laut § 173 dadurch bestraft werden, daß das „Haus" des Verbrechers zu einem *pupulli* gemacht werde. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß damit wahrscheinlich die Ausrottung aller Angehörigen der Familie des Widerspenstigen gemeint sein dürfte. Hingegen wurde die Mißachtung der Gerichtsbarkeit eines DUGUD (= eines hohen Würdenträgers, wohl des ordentlichen Richters) durch die Enthaup-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000244

tung des Schuldigen geahndet. Merkwürdigerweise sind diese Bestimmungen niemals gemildert worden.

Die Zuständigkeit der königlichen Gerichtsbarkeit wird im älteren Text der hethitischen Gesetze nur selten erwähnt. Einige Male wird sie mit der Zauberei (*alvanzatar*) in Zusammenhang gebracht (§§ 44; 111; ohne *alvanzatar* §§ 102; 176A), wohl deshalb, da Telipinu die Bestrafung von Zauberei dem Königsgericht übertragen hatte. Dagegen gehörten Verletzungen von wohl später hinzugefügten Bestimmungen über die Bestrafung von Sodomie, Blutschande und Ehebruch (§§ 187–200A) unter die königliche Gerichtsbarkeit[30].

Um die das Gesamtreich gefährdenden Streitigkeiten unter den Reichsvasallen zu beseitigen, bemühen sich einige hethitische Herrscher, ihre Beilegung zu sichern, äußerstenfalls durch die persönliche Entscheidung[31]. So sieht Muršili II. im Vertrag mit Abiratta von Barga die Entscheidung eines Streitfalls zunächst durch einen Priester vor. Gelingt diese nicht, erklärt der Großkönig seine Bereitschaft, den Streitfall selbst entscheiden zu wollen[32].

Über die Gerichtsorganisation im Hethiterreich wird nirgends berichtet. Hingegen enthält die Dienstinstruktion für den *Bel madgalti*[33], dem die militärische und die zivile Verwaltung von Grenzgebieten anvertraut war, die Vorschrift, daß er anläßlich des Besuches von einzelnen Provinzstädten seines Gebietes daselbst Gerichtsversammlungen abhalten sollte, um jedermann zu seinem Recht zu verhelfen, auch einem Sklaven oder einer Witwe (?)[34]. Wer bei der Geltendmachung seines Klageanspruchs eine gesiegelte Urkunde vorlegen konnte, war im Vorteil[35]. Außer dem *Bel madgalti* übten die Gerichtsbarkeit auch die Ortsältesten ($^{lú.meš}$ŠU.GI) und der Chef (MAŠKIM) der Stadtverwaltung[36].

In derselben Dienstinstruktion wird das Streben nach der materiellen

[30] Vgl. die §§ 187; 188; 189 (?); 190, Z. 31 (?); 195; 198; 199.

[31] J. Friedrich, *Staatsverträge des Ḫatti-Reiches* (MVAeG 31,1), Leipzig 1926 (Vertrag mit Targašnalliš von Ḫapalla), S. 61 f., § 11, Z. 16–21.

[32] Übersetzung bei J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, 1. Heft, Der Alte Orient, 24, 3, Leipzig 1925, S. 20 und bei H. Klengel, *Der Schiedsspruch des Muršili II. hinsichtlich Barga und seine Übereinkunft mit Duppi-Tešup von Amurru*, Orientalia, N. S. 32, 1963, 32–55, Rom.

[33] Die Instruktion wurde veröffentlicht in KUB XIII unter Nr. 1 und 2. Vgl. V. Korošec, *Bel madgalti*. Zbornik znanstvenih razprav, XVIII, Ljubljana 1942, 139–170 (Auswahl); vollständig übersetzt bei E. v. Schuler, Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte (AfO, Beiheft 10), Graz 1957, S. 365 ff.

[34] KUB XIII, 2, III, 29–32.

[35] KUB XIII, 2, III, 21–24.

[36] KUB XIII, 2, III, 9–10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000245

Wahrheit zum Grundsatz erhoben: was recht ist (*kuit ḫandan, apat iša*)[37]. Dem Richtenden wird nahegelegt, im Prozeß der Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen[38]. In eigener Sache und in Angelegenheiten seiner nächsten Angehörigen soll der Richter nicht zu Gericht sitzen; auch selber sich nicht durch Geschenke von Getränken oder Nahrungsmitteln von den Prozeßparteien beeinflussen lassen[39]. Zwischen dem Mächtigen und dem Geringen soll beim königlichen Gericht kein Unterschied gemacht werden[40].

Im hethitischen Großreich gab es wahrscheinlich kein einheitliches Reichsstrafrecht. Denn dem *Bel madgalti* wird nahegelegt, an der bisherigen Regelung der Bestrafung von Kapitalverbrechen nichts zu ändern; diese wurden nämlich in einigen Städten mit dem Tod, in anderen mit der Verbannung bestraft – stets im Einklang mit dem Statut (*išḫiul*)[41] der betreffenden Stadt.

Aus dem bisher Gesagten dürfte hervorgehen, daß das für uns, namentlich infolge der Ermangelung von privaten Geschäftsurkunden, nur sehr beschränkt erkennbare hethitische Recht dem Forscher dennoch manchen guten Einblick in die hethitische Denkart zu vermitteln vermag.

Die hethitische Kulturentwicklung vollzog sich unter starkem Einfluß der älteren mesopotamischen Kulturen. Auch in den hethitischen Gesetzen treten einige mesopotamische Einflüsse unverkennbar hervor. In formeller Hinsicht zeigt sich der sumerisch-babylonische Einfluß in der präzisen Fassung von einzelnen Rechtssätzen. Seltener sind inhaltliche Übereinstimmungen, die eine Übernahme von babylonischen Bestimmungen erkennen lassen (vgl. die §§ 29 f. der HRS mit den §§ 159 f. des Kodex Ḫammurabi).

Im allgemeinen weist jedoch die überwiegende Mehrheit von Rechtssätzen in den hethitischen Gesetzen ein originelles heimisches Gepräge auf, in dem sich auch die hethitischen wirtschaftlichen und kulturellen Anschauungen getreu widerspiegeln. Darum ist es begreiflich, daß die Erforschung von hethitischen Rechtsquellen immer eifriger betrieben wird und daß die Hethitologie auch auf juristischem Gebiet ständig neue Jünger gewinnt.

[37] KUB XIII, 2, III, 28.

[38] KUB XIII, 2, III, 27 f. und KUB XIII, 20, I, 32, 34 f.

[39] KUB XIII, 2, III, 25 f.; mit einigen Varianten auch in der Militärinstruktion KUB XIII, 20, I, 32–35.

[40] Vgl. KUB XIII, 7, I, 22 f.: die verwirkte „Todesstrafe soll" den Schuldigen treffen, „mag er ein großer Herr oder ein geringer Mensch sein" (*ma-a-an BĒLU GAL na-aš-ma-aš ap-pí-zi-iš an-tu-wa-aḫ-ḫa-aš na-aš a-ku-pát*; dazu vgl. E. v. Schuler, Festschrift für J. Friedrich, S. 459.

[41] KUB XIII, 2, III, 11–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000246

ELEMENTE PHÖNIKISCHER UND KILIKISCHER RELIGION IN DEN INSCHRIFTEN VOM KARATEPE[1]

VON MANFRED WEIPPERT, TÜBINGEN

Die Götterwelt der phönikischen und hieroglyphen-luwischen[2] Inschriften des Azitawadda[3] vom kilikischen Karatepe ist schon öfter mehr oder minder eingehend behandelt worden, zunächst vor allem in den Kommentaren zu

[1] Referat auf dem XVII. Deutschen Orientalistentag in Würzburg am 25. 7. 1968. Der Vortragscharakter des Textes ist beibehalten; die Anmerkungen sind hinzugefügt. – Die Karatepe-Texte sind nach folgenden Publikationen H. TH. BOSSERTS bearbeitet: Phönikische Texte: „Untere Torinschrift" (Phu) = Türk Tarih Kurumu Belleten 17 (1953), Tff. nach S. 150 Abb. 2–6; „obere Torinschrift" (Pho) = ebd. Abb. 12–16; Statueninschrift (Phs) = ebd. Abb. 7–11. Hieroglyphen-luwische Texte: Oriens 1 (1948), 163–192; 2 (1949), 72–120; ArOr 18:3 (1950), 10–42; JKF 1 (1951), 264–295; 2 (1952/53), 167–188. 293–335; Μνήμης χάριν (Gedenkschrift Paul Kretschmer) I (Wien-Wiesbaden 1956), 40–51; nicht abgeschlossen. Hu = „untere", Ho = „obere Torinschrift". Der Schluß von Hu ist aus folgenden jeweils nur teilweise brauchbaren Photographien gewonnen: C. W. CERAM, Enge Schlucht und schwarzer Berg: Entdeckung des Hethiter-Reiches (Hamburg 1955), Tf. XLI; A. DESENNE, Le Sphinx I (1957), Tf. XXXVIII; E. AKURGAL – M. HIRMER, Die Kunst der Hethiter (München 1961), Tf. 144.146–148. Kleinere Zitate auch bei H. TH. BOSSERT, MIO 2 (1954), 280; Or NS 30 (1961), 201 u. Tf. XLIV; M. KALAÇ, Or NS 34 (1965), Tf. LIX oben; E. LAROCHE, Syria 31 (1954), 100 f.; Les hiéroglyphes hittites. I. L'écriture [Abk.: HH I] (Paris 1960), *passim*; F. STEINHERR, Oriens 1 (1948), 202 Nr. 9. Der ganze Text nach BOSSERTS Veröffentlichungen und Photographien jetzt bei P. MERIGGI, Manuale di eteo geroglifico. II 1. I testi neoetei più o meno completi (Incunabula Graeca 14 [Rom 1967]), 24–99 Nr. 24. Das Hieroglyphen-Luwische transliteriere ich nach den in GGA 216 (1961), 192 Anm. 49, ausgesprochenen Grundsätzen in Anschluß an LAROCHE, HH I. Die Zeichennummern sind die seiner Liste. An lateinischen Logogrammbezeichnungen verwende ich in dieser Arbeit: BONUS = LAROCHE 72, CAELUM = 182, CERVUS = 102, DEUS (als Determinativ D) = 360, DOMINUS = 390, HOMO = 10, LUNA = 193, MAGNUS = 363, OMNIS = 366, OPPIDUM = 231, REX = 17, SEDES = 299, SOL = 191, SOLIUM (Thron) = 294, URBS = 225, W = 199, · (Trenner) = 386. Zu bemerken ist noch, daß ich in einigen Fällen das Zeichen MI = 391 für ein Logogrammdeterminativ analog dem Zeichen 410 halte (mit G. NEUMANN mündlich). Da mein Thema die Grenzen verschiedener Fachgebiete überschreitet, habe ich z. T. auch an sich selbstverständliche Titel in ausführlicher Form angegeben. Die Herren G. NEUMANN (Gießen) und R. DEGEN (Marburg) haben eine frühere Fassung dieser Arbeit gelesen; für ihre Beiträge und Anregungen sei ihnen auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

[2] Statt der mißverständlichen Bezeichnung „hieroglyphen-hethitisch" ver-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000247

den Inschriften, aber auch in besonderen Aufsätzen und zuletzt schließlich – auch einen gewissen Stand der Untersuchung dieser Texte andeutend – in den einschlägigen Abschnitten des HAUSSIGschen „Wörterbuchs der Mythologie" von POPE, RÖLLIG und v. SCHULER und in der hieroglyphenluwischen Götternamenliste von KALAÇ[4]. Diese Arbeiten gingen allerdings meist einseitig entweder von den phönikischen oder den hieroglyphischen Texten aus. Die Möglichkeiten, die in der synoptischen Betrachtung der durch die Bilinguen vermittelten Götternamengleichungen liegen, sind bisher, von Ansätzen bei LAROCHE und ein paar Andeutungen bei RÖLLIG und anderen abgesehen, kaum genutzt worden. Dieser Sachverhalt begründet das Recht der folgenden Ausführungen, und ich hoffe zeigen zu können, daß man auf diese Weise noch einige Schritte über das bisher Geleistete hinaus gelangen kann.

I

Die richtige Analyse einer aus den Bilinguen zu entnehmenden „Synonymenliste" ist nun nach den bewährten Grundsätzen der philologischen Methode von der Entscheidung der Vorfrage abhängig, welche der beiden Fassungen Original, welche Übersetzung ist. Diesem recht schwierigen Problem müssen wir uns zunächst zuwenden. Es ist bekannt, daß sich in dieser Frage in der Wissenschaft zwei Auffassungen gegenüberstehen: Die eine hält unter Hinweis auf den kleinasiatischen Namen des Azitawadda und den Fundort seiner Inschriften die hieroglyphische Fassung der Bilinguen für das Original und rechnet mit einer Übersetzung in das Phönikische als der

wende ich für die Hieroglyphentexte des 1. Jahrtausends, deren Sprache ohne Zweifel ein luwischer Dialekt ist, den auch von anderen – z. B. von M. KALAÇ a. a. O., 401 und *passim*; G. NEUMANN, Indogermanische Sprachwissenschaft 1816 und 1966 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 24 [Innsbruck 1967]), 25 ff. *passim* – gebrauchten Terminus „hieroglyphen-luwisch"; vgl. dazu auch P. MERIGGI, Hieroglyphisch-Hethitisches Glossar (Wiesbaden ²1962), 1 Anm. 1. Über die bisher bekannten Texte der hethitischen Großreichszeit ist damit nichts ausgesagt, auch wenn ich in dieser Arbeit die Yazılıkaya-Legenden der Einfachheit halber etwas unscharf unter die „hieroglyphenluwischen" Inschriften subsumiere.

[3] Ich verwende vorerst diese aus der phönikischen Schreibung *'ztwd* und der von BOSSERT gebrauchten gebildete Namensform und vermeide die mir eigentlich zusagende Form *Asi-Tiwata(s)*, für die neuerdings MERIGGI (Glossar², 36 f.) eintritt, weil das Zeichen 90 sowohl *ta* wie *ti* gelesen werden kann. Gegen MERIGGI spricht ein wenig die (einmalige) Pleneschreibung *á*[+*s*]-*i*-TA-*a-wa-tà-ś* Hu 2 (Ho zerstört).

[4] M. H. POPE – W. RÖLLIG, Syrien (Götter und Mythen im Vorderen Orient [Wörterbuch der Mythologie, ed. H. W. HAUSSIG, I 1 (Stuttgart 1965)], 219–312); E. v. SCHULER, Kleinasien (ebd., 143–215); M. KALAÇ, Das Pantheon der hieroglyphenluwischen Inschriften (Or NS 34 [1965], 401–427).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000248

damaligen *lingua franca* des östlichen Mittelmeerraums. Ein prominenter Vertreter dieser Meinung war BOSSERT[5]. Die Gegenthese, die etwa von DUPONT-SOMMER, DUSSAUD und ASTOUR vertreten wird[6], hält vor allem aus sprachlichen Gründen die phönikische Fassung für original; ASTOUR erklärt überdies die *dnnym*, die Bewohner des *'mq* von Adana[7], überhaupt für Semiten.

Diese Thesen scheinen etwas in der Luft zu hängen. Mit Erwägungen allgemeiner Art ist das Problem nicht zu lösen. Schon unsere mangelhafte Sprachkenntnis, die uns mit zahlreichen Verständnisschwierigkeiten bei den hieroglyphen-luwischen, in geringerem Maße aber auch bei den phönikischen[8] Texten konfrontiert, läßt eine in Einzelheiten gehende grammatika-

[5] Z. B. ArOr 18:3 (1950), 16 f.; vgl. auch W. F. ALBRIGHT, BASOR 114 (1949), 15.

[6] M. C. ASTOUR, Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece (Leiden 1965), 19 f.; A. DUPONT-SOMMER, Oriens 2 (1949), 128 f.; JKF 1 (1951), 305.308 Anm. 17; R. DUSSAUD, Syria 27 (1950), 186; E. LAROCHE, Syria 31 (1954), 101. Vgl. zur Qualität des Phönikischen noch A. DUPONT-SOMMER, RA 42 (1948), 182–185; C. H. GORDON, The World of the Old Testament (New York 1959), 209; A. M. HONEYMAN, Le Muséon 61 (1948), 56; R. MARCUS – I. J. GELB, JNES 7 (1948), 197.

[7] Dazu E. LAROCHE, Syria 35 (1958), 263–275; HH I 19,5. 100 II. 429; ASTOUR, *op. cit.*, 12–14 (mit teilweiser Kritik an LAROCHE). Die Diskussion über die Namen KUR(*māt*) *da-nu-na* VAB II 151,52, *da-nù-na* (äg.) unter den Seevölkern, W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. (ÄgA 5 [Wiesbaden 1962]), 244, und *dnnym* KAI 24,7 (Zincirli); Karatepe Phu I 2.3.4.5 f. 21. II 8.16 f.; Pho I 4'. Löwe 2'; Phs I 3.4.5.9. II 7.13 f. III 6.14 ist damit definitiv geschlossen.

[8] Aus der Mehrdeutigkeit des phönikischen Konsonantentextes ergibt sich z. B. das Problem, ob Azitawadda wirklich, wie allgemein angenommen, König von (Que-)Adana war. M. E. war er es nicht. Er war wohl ein hoher (der höchste?) Beamter des Königs Awariku von Que, der uns unter dem Namen Urik(ki) als Tributär Tiglathpilesers III. von Assyrien wohlbekannt ist. Azitawadda spricht von sich als einem, „den Awariku, der König von Adana, groß gemacht hat" (*á-wa+ri-ku-s-wa hwa-a-n* MAGNUS+*ra-nú-wa-ta*$_4$ *á-tana-wa-ná*! *-a-ś*[URBS REX-*t*]*i-ś* Hu 7–11; *'š 'dr 'wrk mlk dnnym* Phu I 2); vgl. schon H. TH. BOSSERT, Oriens 2 (1949), 99. Nach seiner Inschrift hat er sich auch, wohl nach dem Tod des Awariku, um das Reich von Adana verdient gemacht, es den/dem Nachkommen seines Herrn erhalten und sie/ihn auf den Thron ihres/seines Vaters gesetzt: *·á-mi-ha-wa* ·DOMINUS-*a-ná* ·300.488.*há-su-a*$_5$ ·OMNIS-*mi-ma* BONUS.*sa-na-wa-ā* ·58-*n* ·*a-i-a-ha* ·*á-pa-śa-ha-wà-ta*$_4$ ·*tá-ti-a* ·SOLIUM.410.*a-sà-tara-*[-*ti*$_4$-*a*] ·SE[DES.4]10.[*a-s*]*à*[-*nú-wá-ha-a*$_5$] Hu 74–84 (ergänzt nach Ho) „und der Nachkommenschaft meines Herrn (Wort für Wort: und der mein-herr-lichen N.) tat ich alles Gute an und setzte sie (*-ata, eos*) auch auf ihren (*apasa*, dat.) väterlichen Thron", danach *wp'l 'nk lšrš 'dny* (**'adōni=ya* „meines Herrn"!) *n'm wyšb* (inf. abs. J!) *'nk 'l ks' 'by* (**'abī=yu* „seines [auf *šrš* bezogen] Vaters"!) Phu I 10 f. (und Paralleltexte) analog zu übersetzen. Vgl. zu dieser Stelle E. LAROCHE, RHA 14 f. 59 (1959), 67; J. FRIEDRICH, Or NS 31 (1962), 223 f.; H. MITTELBERGER, Die Sprache 9 (1963), 107, alle mit LAROCHE, HH I 300; P. MERIGGI,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000249

lische und stilkritische Untersuchung mit dem Ziel, Anzeichen für das Vorliegen von „Übersetzungsphönikisch" oder „Übersetzungsluwisch" zu finden, noch nicht zu. Von der phönikischen Fassung der Bilinguen, deren Sprache uns besser bekannt ist als die der hieroglyphischen, kann immerhin gesagt werden, daß sie in gutem Phönikisch abgefaßt ist; ihre Spracheigentümlichkeiten, die zunächst Anstoß erregten – vor allem der Gebrauch des Infinitivs + *'nk* zum Ausdruck des Narrativs der 1. sg.[9] –, finden sich auch sonst in Texten, deren Sprachqualität und Originalität außer Zweifel steht. Das bedeutet für unsere Fragestellung freilich nur, daß wir den Schreibern des Azitawadda fachliche Qualitäten zuzubilligen haben; die Alternative von Original und Übersetzung ist damit nicht gelöst. Auch der Versuch, die allgemeine sprachliche Umwelt der Karatepe-Texte zu bestimmen und daraus auf die primäre Schriftsprache des Herrschaftsgebiets von Que-Adana zu schließen, führt nicht weiter. Kilikien ist durch seine geographische Lage am Nordwestrand des syrischen Raums zu einem Übergangsland zwischen Syrien und Kleinasien prädestiniert, und es läßt sich leicht zeigen, daß dort im ersten Drittel des 1. Jahrtausends v. Chr., in das unsere Texte gehören, Kleinasiatisch-Luwisches, Phönikisches, Aramäisches und Späthurritisches aufeinanderstieß bzw. koexistierte[10]. Daß überhaupt in Hieroglyphen

Manuale di eteo geroglifico. I. Grammatica (Incunabula Graeca 13 [Rom 1966]), 83 III § 27, im Sinne der eben gegebenen Übersetzung zu modifizieren. RÖLLIGS Gegenposition (KAI II, 38; vgl. W. v. SODEN, OLZ 56 [1961], 576 f., und unten S. 213 ff. Exkurs I) ist nicht stichhaltig. – Belege für Awariku/Urik(ki) bei Tiglathpileser III.: ^{I}*ú-ri-ik* ^{KUR}*qu-u-a-a* („von Que") II R 67 (K 3751) Rs. 7′; ^{I}*ú-ri-ik-ki* ^{KUR}*qu-ú-a-a* Ann. 151 (P. ROST, Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III. [Leipzig 1893], Tf. XV:11); ^{I}*ú-ri-yi-ik-ki* ^{KUR}*qu-ú*[*-a-a*] ebd. Variante (ROST Tf. IV+V:4); ^{I}*ú-ri-yi-ik-ki*$^{!}$ ^{KUR}[*qu-u/ú-a-a*] Ann. 85 (ROST Tf. XIIIb: 6′; H. TADMOR, *Divrē hā-'ăqādēmiyā ha-lĕ'ummît ha-yiśrā'ēlît lĕ-maddā'îm* 2:9 [1967], 16 Abb. 1:8′); auch ^{I}*ú-ri-ik* ND 2759 Vs. 5 (H. W. F. SAGGS, Iraq 20 [1958], 182 u. Tf. XXXVII).

[9] Belege in Phu (die Belege in den Parallelstellen in Phs und Pho führe ich nicht an): *yḥw 'nk* I 3; *yrḥb 'nk* I 4; *wml' 'nk* I 6; *wp'l 'nk* I 6; *wtrq 'nk* I 9 (dafür [*wtr*]*qt* Pho I 15, 1. sg.pf.); *wytn' 'nk* I 9 (dafür *wyt*[*n*]*'t* Phs I 16 f., 1. sg.pf. J); *wp'l 'nk* I 10; *wyšb 'nk* I 11; *wšt 'nk* I 11; *wbn 'nk* I 13.17; *w'n 'nk* I 18; *yrdm* (*-m* enklitisch) *'nk* I 20; *yšbm* (*-m* enklitisch) *'nk* I 20; *wbn 'nk* II 9.17; *wšt 'nk* II 9; *wbny 'nk* „und ich baute sie" (?) II 11; *št 'nk* II 17; *yšb 'nk* II 18; vgl. außerhalb der Karatepe-Inschriften *wškb' 'nk* CIS I 3,3 (Sidon); *wškr 'nk* KAI 24,7 (Zincirli). Anders erklären die Formen z. B. M. LIDZBARSKI, Altsemitische Texte. I. Kanaanäische Inschriften [Abk.: KI] (Leipzig 1907), 13 zu CIS I 1,2; J. OBERMANN, Oriens 3 (1950), 20–22; J. FRIEDRICH, Phönizisch-punische Grammatik (AnOr 32 [Rom 1951]), 125 f. §§ 270 f.; (G. BEER-) R. MEYER, Hebräische Grammatik II (Sammlung Göschen 764/764a [Berlin 1955]), 104 § 94,5c. Doch steht hebr. Koh. 4,2 *wĕ-šabbēaḥ 'ănī 'ęt-ham-mētīm šęk-kĕbār mētū*, also eindeutig inf. abs. D! Vgl. in diesem Sinn auch A. DUPONT-SOMMER, RA 42 (1948), 182.

[10] Vgl. A. GOETZE, JCS 16 (1962), 53; ASTOUR, *op. cit.*, 20 Anm. 1. 37–45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000250

geschrieben wurde, muß nicht bedeuten, daß in Kilikien luwisches Volkstum vorherrschte; von Hamath, wo für die Zeit des Assyrerkönigs Salmanassar III. durch die Inschriften des Irḫuleni und seines Sohnes Uratami derselbe Sachverhalt bezeugt ist, gilt das bestimmt nicht[11].

Führen allgemeine Erwägungen dieser Art nicht zum Ziel, so glaube ich doch die folgenden hauptsächlich inhaltlichen Argumente für die These anführen zu können, daß die phönikischen Texte original, die hieroglyphenluwischen – mit Ausnahme der von LAROCHE als „Karatepe B" bezeichneten kurzen Inschrift[12] – aus dem Phönikischen übersetzt sind: 1. An drei Stellen hat die hieroglyphische Fassung der „unteren Torinschrift" einen kürzeren Text als die phönikische Parallele[13]. Fehlerhafte Auslassung kann nicht vorliegen, da es sich bei den fehlenden Stücken um fest umrissene Satzteile handelt, und die üblichen textkritischen Klassifikationen nicht angewendet werden können. Kürzung aus Raummangel wäre unnötig gewesen, da in jedem Fall Platz für den gesamten Text gewesen wäre, vor allem, weil sich die Hieroglyphenschreiber sowieso nicht scheuten, auch an uns ungewöhnlich erscheinenden Stellen ihre Schriftzeichen anzubringen. Schließlich handelt es sich bei den ausgelassenen Textstücken nur um Kleinigkeiten; das Minus

[11] Inschriften des Irḫuleni (Name *u+r-hi-li-na* geschrieben): L. MESSERSCHMIDT, Corpus inscriptionum Hettiticarum. II. Inschriften (MVAG 5:5 [Berlin 1900]), Tf. VI (*Ḥāma*); I. J. GELB, Hittite Hieroglyphic Monuments (OIP 45 [Chicago 1939]), Nr. 47 (*Restān*); H. TH. BOSSERT, JKF 2 (1952/53), Tf. XVIa (*Qal'at el-Muḍīq*); vgl. MERIGGI, Manuale II 1, 13 f. Nr. 5/6. Inschriften des Uratami (Name *MAGNUS-tà-mi-s* geschrieben, Vatername *u+r-hi-li-na-s* gen.): MESSERSCHMIDT, *op. cit.*, Tf. IIIB.IVAB; vgl. MERIGGI, *op. cit.*, 17–19 Nr. 8. Die assyrischen Belege für Irḫuleni bei E. MICHEL, WO 1 (1947–52), 464 Anm. 1. Der Name des Irḫuleni ist hurritisch – klassisch **urḫe-l-ene* „sehr wahr ist der Gott" –, der seines Sohnes wohl kleinasiatisch. Die späteren Könige führen nordwestsemitische Namen: *Zkr* wohl unter Adadnerari III. (bezeugt durch seine altaramäische Stele aus *Āfis*, KAI 202), ^{I}*e-ni-il* unter Tiglathpileser III. (Ann. 151, ROST, *op. cit.*, Tf. XV:11; vgl. II R 67 Rs. 8' [^{I}*e-ni-*]*il*), ^{I}*i-lu-b*[*i-i'-di*] bzw. $^{I.D}$*ya-ú-bi-i'-di* unter Sargon von Assyrien (Ilubi'di: Ann. 23, A. G. LIE, The Inscriptions of Sargon II., King of Assyria. I. The Annals [Paris 1929], 6; Jaubi'di: Stele I 53, H. WINCKLER, Die Keilschrifttexte Sargons [Leipzig 1889], 178; Pr. 33, WINCKLER 102; N. 8, WINCKLER 170).

[12] H. TH. BOSSERT, Türk Tarih Kurumu Belleten 18 (1954), 32 Abb. 8.9; vgl. E. LAROCHE, Syria 35 (1958), 275–282 (Abb. S. 278 fig. 5); MERIGGI, Manuale II 1, 99 f. (Abb. S. 99 Nr. 24.5).

[13] Es fehlen in Satz XVII die Äquivalente für Phu I 11 f. *wšt 'nk šlm 't kl mlk* in Hu nach 84, in Satz XXXV für Phu II 6 *b'br b'l w'lm* in Hu nach 187, in Satz XLIX für Phu III 2 f. *b'l kr*[*n*]*tryš* in Hu nach 274. Ho verkürzt teilweise noch weiter; über Pho sind wegen des schlechten Erhaltungszustands keine sicheren Aussagen möglich. Das Verhältnis der einzelnen Texte zueinander wird auf Grund der von H. ÇAMBEL vorbereiteten endgültigen Publikation noch genauer zu untersuchen sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000251

kann daher leicht auf Flüchtigkeit bei der Übersetzung zurückgeführt werden. Im umgekehrten Fall müßte das Plus des phönikischen Texts intentionell eingeführt, also erheblich sein. 2. Der im phönikischen Teil erscheinende Gott *b'l krntryš* wird im Hieroglyphentext ebenso wie einfaches *b'l* mit dem Namen des kleinasiatischen Wettergotts, hieroglyphen-luwisch *Tarhuis*, wiedergegeben; das Beiwort *krntryš* hat kein Äquivalent, da der Ausdruck *arha usanuwamis*, „der Hochgelobte" o. ä., nur ein – gleich zu besprechendes[14] – Epitheton, nicht aber eine wörtliche Entsprechung dazu darstellt. Hier differenziert also der phönikische Text genauer als der luwische. 3. Ausschlaggebend ist aber wohl, daß die von den Torinschriften z. T. charakteristisch abweichende Statueninschrift nur einsprachig, und zwar phönikisch, nicht etwa luwisch, abgefaßt ist. Die Statue aber, auf der sie angebracht ist, und von deren Aufstellung sie berichtet, ist keine andere als die des *b'l krntryš* selbst[15]. Wäre das Luwische der Hieroglyphen die primäre Inschriftensprache gewesen, hätte man sie bei einer einsprachigen Inschrift, die noch dazu m. E. dem Wettergott des Gebiets um den Karatepe galt[16], am ehesten erwartet. Ich gehe also im folgenden davon aus, daß die phönikischen Texte die Originale, die hieroglyphen-luwischen die Übersetzungen sind.

II

Wir haben uns nun einige Gedanken über die Methodik der Schreiber des Azitawadda zu machen. Der oder die Übersetzer standen ja bei der Konzipierung der Inschriften vor der Aufgabe, für die in der Originalfassung der Texte enthaltenen Götternamen passende Übersetzungsäquivalente zu finden, falls sie sich nicht mit einer einfachen Transliteration begnügen wollten. Drei methodische Möglichkeiten standen ihnen offen: 1. Sie konnten sich an einer möglichst genauen Wiedergabe der Bedeutung, also an einer Lehnübersetzung der Gottesnamen, bzw. an einer Umschreibung des Wesens der so benannten Gottheiten versuchen oder aber 2. sich bemühen, aus dem Pantheion der die Übersetzungssprache, also luwisch, redenden Menschengruppe Namen von Göttern verwandten Charakters oder ähnlicher Rolle zu entnehmen, und sie konnten schließlich 3. eine Kombination beider Methoden anwenden.

[14] Siehe unten S. 211 mit Anm. 96.

[15] Vgl. „und ich baute diese Stadt und nannte sie Azitawaddiya *wyšb 'nk h'lm z b'l krntryš* und ich ließ diesen Gott, den *b'l krntryš*, (darin) Wohnung nehmen" Phs III 14–16; *sml '[l]m z* IV 14 f.; *sml h'lm 'š p'l 'ztwd [l]b'l krntryš* „das Gottesbild, das Azitawadda dem *b'l krntryš* gemacht hat" IV 18 f.

[16] Siehe dazu unten S. 208, 211–213.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000252

III

Die Göttergleichungen, die aus den Bilinguen gewonnen werden können, sind die folgenden[17]:

Phu	Hu/Ho
1. El, Schöpfer der Erde = Ea	
'l qn 'rṣ III 18	^{D}*a-ā-ś* nom. 390
2. Baal = Tarhuis (Wettergott)	
b'l I 2	^{D}W-*hu-ta$_4$-s* gen. Hu 5; Ho zerstört
I 3	^{D}W-*h*[*u*]-*ī-s* nom. Hu 13; [x x x]-*ī-s* Ho
I 8	^{D}W-*hu-ta$_4$-ti$_4$* abl. Ho 54; Hu zerstört
II 6	fehlt 182–187
II 10	^{D}W-*hu-ī-ś* nom. Hu 211; fehlt Ho
II 12	[^{D}W-*hu*]-*ta$_4$*-[*ti*$_x$][18] abl. Hu 219; fehlt Ho
III 11	^{D}W-*hu-ta$_4$*-[*ti*$_x$][18] abl. Hu 329; Ho zerstört
3. Ba'l Krntryš = Tarhuis (Wettergott)	
b'l krntryš II 19	zerstört
III 2 f.	fehlt 273–277
III 4	^{D}W-*hu-ī-ś arha+há u-sa-nu-wa-mi-ś* nom. Hu 284–286; ^{D}W-*hú-i$_4$-s ·arha+ha* BONUS.*u-sa-nu-wà-mì-s* Ho
4. Ba'l šamêm (Baal/Herr des Himmels) = Tapasas[19] Tarhuis (Wettergott des Himmels)	
b'l šmm III 18	CAELUM(.410) ^{D}W-*hu-ī-ś* nom. 386 f.
5. Yariḥ (Mondgott) = Armas[20] (Mondgott)	
yrḥ Löwe 3	^{D}LUNA+*má-s* gen. Hu 405; Ho unbekannt
6. Alle Götter der Stadt = Die Götter der Stadt	
kl 'ln qrt III 5	OPPIDUM.410.*ha*+*r-na-sá*/*sà-sá* DEUS-*ná*/*na$_4$-ī* nom. 288 f.

[17] Weggelassen ist in der Liste das Epitheton *hbrk b'l* des Azitawadda Phu I 1 (vgl. Phs I 1), dem in Hu 3 f. ^{D}SOL-*má-ś* HOMO-*ta-a-ś* (Ho zerstört) entspricht; siehe dazu unten S. 209 mit Anm. 83 u. 84.

[18] Wahrscheinlich ist -[*ti$_4$*] zu ergänzen; vgl. Ho 54.

[19] MERIGGI, Glossar^2, 129 f., und H. MITTELBERGER, Die Sprache 9 (1963), 77, lesen das Wort für „Himmel" *tipas*, vielleicht richtig; bei den Vollschreibungen des Worts ist leider das mehrdeutige Zeichen 90 (TA/TI) nie komplementiert. Vgl. noch LAROCHE, HH I 182 1.

[20] Das Zeichen MI ist entweder phonetisches Komplement und dann mit LAROCHE, HH I 193 *má* zu umschreiben oder aber Logogrammdeterminativ (vgl. S. 191 Anm. 1); in diesem Fall wäre ^{D}LUNA.391-*s-* zu transliterieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000253

7. Der ganze Kreis der Götter = Alle Götter

kl dr bn 'lm Rd.	OMNIS-*mi-i* DEUS-*ná-i* nom. Hu 391 f.; Ho unbekannt

8. Rašap Ṣprm = „Hirschgott"

ršp ṣprm II 10 f.	^{D}CERVUS-*ī-ś* nom. Hu 212; fehlt Ho
II 12	Hu 220 zerstört; fehlt Ho

9. Šamš (Sonnengottheit) = Tiwais (Sonnengottheit)

šmš Löwe 3	^{D}SOL gen. Hu 406; Ho unbekannt

10. Šamš 'ōlām (die ewige Sonnengottheit) = Tapasas Tiwais (Sonnengott des Himmels)

šmš 'lm Rd.	CAELUM(.410) ^{D}SOL-*ī-ś*(-a_5) nom. 388 f.

IV

Ersten Aufschluß über die Arbeitsweise des oder der Übersetzer (ich sage im folgenden aus Gründen der Vereinfachung nur noch: des Übersetzers) gewinnen wir aus der Identifikation der in der hieroglyphischen Fassung der Bilinguen genannten Götternamen. Zu fragen ist jeweils danach, ob sie auch sonst vorkommen, und wie weit sie verbreitet sind.

Der Wettergott des Himmels ist uns schon aus keilschriftlichen hethitischen Texten der Großreichszeit wohlbekannt als der Gemahl der Sonnengöttin von Arinna, der Staatsgottheit des Hethiterreichs. Er heißt auch „König des Himmels" und „großer Wettergott"[21]. Die Beschreibung eines seiner Kultbilder (in Hattusa selbst?), die uns in dem von v. BRANDENSTEIN und Frau JAKOB-ROST bearbeiteten Text Bo 2383 II 8–13 erhalten ist[22], zeigt eine menschengestaltige Sitzstatue mit den Attributen Keule und „Heilssymbol"; sein Thron steht auf zwei menschenförmig gestalteten Berggöttern[23]. Ähnlich, nur stehend, ist er in der Tat in Yazılıkaya als Gott Nr. 42 abgebildet[24] und durch die hieroglyphische Beischrift eindeutig

[21] Vgl. E. LAROCHE, Recherches sur les noms des dieux hittites (Paris 1947), 109 [Abk.: Recherches]; E. v. SCHULER, Wörterbuch der Mythologie I 1, 209 f.

[22] C. G. v. BRANDENSTEIN, Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten (MVAeG 46:2 [Leipzig 1943]), 6 f.; L. (JAKOB-) ROST, MIO 8 (1961), 176.

[23] Es handelt sich wohl um die beiden göttlichen Berge Namni (wahrscheinlich = Amanus, Alma Dağ) und Ḫaz(z)i (sem. *ṣpn*, *Ǧebel el-Aqra'*); vgl. v. SCHULER a. a. O., 171 f. (Lit.), ferner (hauptsächlich zu Ḫaz(z)i) M. WEIPPERT, ZDPV 77 (1961), 98 f.; GGA 216 (1964), 194; M. H. POPE, Wörterbuch der Mythologie I 1, 256 f.

[24] Numerierung der Götterdarstellungen hier und im folgenden nach K. BITTEL, Die Felsbilder von Yazılıkaya (IstF 5 [Bamberg 1934]); K. BITTEL – R. NAUMANN – H. OTTO, Yazılıkaya: Architektur, Felsbilder, Inschriften und Kleinfunde (WVDOG 61 [Leipzig 1941]).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000254

bestimmt. In hieroglyphen-luwischen Monumentalinschriften[25] ist er sonst noch in İmamkulu südöstlich von Kayseri, in Emirgazi und Karadağ östlich von Konya, in *Tell Aḥmar* (antik *Til Ba/ursip*[26]) am Euphrat, in Cekke nördlich von Aleppo, in Aleppo selbst und in Karkemiš anzutreffen. In Karatepe kommt er nur in der Fluchformel der Bilinguen vor.

Im Hauptteil der Texte dominiert hingegen der einfache Name des Wettergotts, hieroglyphen-luwisch wohl *Tarhuis* genannt, der uns in keilschriftlichen Texten wie in Hieroglypheninschriften überall entgegentritt[27]. Unter diesem Namen verbergen sich wohl zahlreiche lokale Wettergötter, und zwar nicht nur kleinasiatische, sondern, jedenfalls im nordsyrischen Raum, auch mancher phönikische Baal, aramäische Hadad und hurritische Tesub.

Auch der Sonnengott des Himmels, wegen seines Epithetons *bēl šamê*[28] sicher männlichen Geschlechts, ist neben anderen Sonnengottheiten häufig schon in hethitischen Keilschrifttexten belegbar[29]; in Hieroglypheninschriften[30] ist er selten: außerhalb des Karatepe findet er sich bisher nur selbstverständlich in Yazılıkaya, wo er den hurritischen Simigi repräsentieren dürfte[31], und auf einer in Nineve gefundenen Tontafelinschrift. Häufiger ist der einfache Name der Sonnengottheit, unter dem sich wohl auch teilweise die entsprechenden Sonnengottheiten der nordsyrischen Semiten und Hurriter verbergen: oft in Karkemiš, sonst in *Tell Aḥmar*, Cekke, Aleppo, *Tell Ta'yīnāt*, einem Zentrum des Reichs Ḫattina-Unqi, in Hisarcık südlich von Kayseri, und in Palanga südöstlich von Darende. In Karatepe steht die Sonnengottheit nur als Symbol für die Dauer, die der Stadtgründer Azitawadda seinem Namen wünscht.

Auch der Mondgott erscheint in den hethitischen Texten[32]. In den Hiero-

[25] M. Kalaç, Or NS 34 (1965), 421.423.

[26] Für die verschiedenen Namensformen der Hauptstadt von Bīt Adini vgl. vorläufig [A.] Boudou, Liste des noms géographiques (Or 36–38 [Rom 1929]), 178 f.

[27] Vgl. Laroche, Recherches, 108–115; HH I 199; Meriggi, Glossar², 120 f.; v. Schuler a. a. O., 208–213; Kalaç a. a. O., 421–423.

[28] Z. B. KBo I 1 Rs. 40; KUB IX 31 IV 39.

[29] Vgl. Laroche, Recherches, 106; A. Goetze, Kleinasien (München ²1957), 137 f.; v. Schuler a. a. O., 198 f. Kultbildbeschreibung: Bo 2382 III 5–8, v. Brandenstein, *op. cit.*, 8 f.; Rost a. a. O., 177.

[30] Laroche, HH I 191,2.3; Kalaç a. a. O., 424.

[31] Zur *interpretatio hurritica* des hethitischen Pantheions in Yazılıkaya vgl. K. Bittel, WVDOG 61 (1941), 91; H. G. Güterbock, Türk Tarih Kurumu Belleten 7 (1943), 296 ff.; E. Laroche, JCS 6 (1952), 121 f.

[32] Vgl. Laroche, Recherches, 80.108; v. Schuler a. a. O., 187 f. Der Mondgott scheint besonders im luwischen Bereich verehrt worden zu sein. Zu seinem Namen vgl. auch A. Heubeck, Lydiaca: Untersuchungen zu Schrift, Sprache und Götternamen der Lyder (ErlF A 9 [Erlangen 1959]), 31 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000255

glypheninschriften[33] steht er nach LAROCHE in Yazılıkaya, Malatya (?), Karkemiš und Cekke für den hurritischen Kusuḫ, in Karaburna, Kayseri, Sultanhanı nordöstlich von Kayseri, in *Tell Aḫmar* und Aleppo für den seit Urzeiten verehrten Gott Sîn von Harran[34]; sonst kommt er außerhalb des Karatepe noch in Bulgarmaden südlich von Niğde und vielleicht weit im Westen in Beyköy vor. Sein luwischer Name lautet sicher *Armas*. In Karatepe erscheint er wie die Sonnengottheit als Symbol ewiger Dauer.

Wie die Kultbildbeschreibungen[35] zeigen, ist der sog. „Hirschgott" mit dem regelmäßig ^{D}LAMA geschriebenen „Schutzgott"[36] der hethitischen Texte zu identifizieren. Er hat enge Beziehungen zum Tierleben auf freier Wildbahn und erscheint gelegentlich ausdrücklich als ^{D}LAMA.LÍL oder ^{D}LAMA *ṣēri* „Schutzgott der Flur/Steppe"[37]. In Hieroglypheninschriften[38] kommt er vor in Yazılıkaya, Bohça westlich von Kayseri, Bulgarmaden, Palanga, Şırzı nordwestlich von Malatya, Maraş und *Tell Ta'yīnāt*. In Karatepe ist er neben Tarhuis der Gott, der Azitawadda zur Gründung seiner Stadt veranlaßt hat.

Der letzte der zu besprechenden Götter ist ^{D}*a-ā-ś*. Bei ihm handelt es sich um den babylonischen Gott Ea[39], der – wohl durch hurritische Vermittlung – nach Kleinasien und Nordsyrien gelangt ist. Er kommt in verschie-

[33] Vgl. LAROCHE, HH I 193 I; KALAÇ a. a. O., 406.

[34] Jeweils ausdrücklich *há/hà+ra-na-wa/wà-ná/nà-s*(URBS) ^{D}LUNA+*má-s* u. ä. genannt; vgl. LAROCHE, HH I 193 Ib; MERIGGI, Glossar², 53.

[35] Bo 2383 II 24–III 4, v. BRANDENSTEIN, *op. cit.*, 8 f.; L. (JAKOB-) ROST, MIO 8 (1961), 176 f.: „Schutzgott: Statuette eines Mannes, stehend, seine Augen goldbelegt, in der rechten Hand hält er eine Lanze aus Silber, in der linken Hand hält er einen Schild, auf einem Hirsch (LU.LIM)!? steht er . . ." (Übersetzung ROST). Vgl. noch die zum „Schutzgott der Flur/Steppe" angeführte Stelle in Anm. 37.

[36] Vgl. LAROCHE, Recherches, 100 f.; v. SCHULER a. a. O., 194 f.

[37] KUB VI 45 II 56; XX 48 VI 9 u. ö.; vgl. LAROCHE, *op. cit.*, 101. Kultbildbeschreibung: VAT 6688+Bo 2496 II 1–6, v. BRANDENSTEIN, *op. cit.*, 14 f.; ROST a. a. O., 179 f. (Schutzgott der Flur/Steppe der Stadt Wiyanawanda).

[38] Belege: LAROCHE, HH I 102.103; MERIGGI, Glossar², 102; KALAÇ a. a. O., 418. Grundlegend H. G. GÜTERBOCK, Siegel aus Boğazköy II (AfO Bh. 7 [Berlin 1942]), 11.15–17.53; E. LAROCHE, Syria 31 (1954), 107–117. Vgl. ferner H. TH. BOSSERT, Šantaš und Kupapa (MAOG 6:3 [Berlin 1932]), 73; Ein hethitisches Königssiegel (IstF 18! [Berlin 1944]), 93–106; Asia (İstanbul 1946), 55; JKF 1 (1951), 288 f.; 2 (1952/53), 325; I. J. GELB, Hittite Hieroglyphs II (SAOC 14 [Chicago 1935]), 29 f.; A. GOETZE, JCS 8 (1954), 80; H. G. GÜTERBOCK, Or NS 15 (1946), 494; PH. H. J. HOUWINK TEN CATE, The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera During the Hellenistic Period (Leiden 1961), 130 f. 201 mit Anm. 5; B. HROZNÝ, Les inscriptions hittites hiéroglyphiques (Monografie Archivu Orientálního 1 [Prag-Paris-Leipzig 1933–37]), 424–430; v. SCHULER (siehe Anm. 36).

[39] Identifiziert von E. LAROCHE, Syria 31 (1954), 99–103.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000256

denen Schreibungen in den hethitischen Keilschrifttexten vor[40] und wurde in Ugarit mit dem Handwerker-Gott *ktr-w-ḫss/hyn*[41] identifiziert. Aus Hieroglypheninschriften[42] kennen wir ihn in Yazılıkaya, Maraş, *Tell Aḥmar* und *Ǧisr el-Ḥadīd* am Orontes westlich von Aleppo.

Aus diesen Aufzählungen geht als erstes Zwischenergebnis hervor, daß der Übersetzer im hieroglyphen-luwischen Text ausschließlich auch sonst vorkommende Götternamen verwendet hat. Es ergibt sich weiterhin, daß diese Namen die numerisch meisten Entsprechungen – von Yazılıkaya, wo besondere Verhältnisse vorliegen, abgesehen – in Inschriften haben, die außerhalb des eigentlichen Kleinasien in Nordsyrien gefunden wurden[43], vielleicht ein weiteres Indiz für die Zugehörigkeit Kilikiens zu diesem Raum und Kulturbereich.

V

Auch die in der phönikischen Fassung der Bilinguen und in der Statueninschrift vorkommenden Gottesnamen sind uns größtenteils nicht unbekannt, sondern schon in anderen Quellen belegt.

Über Baal muß ich nicht ausführlich sprechen. Sein Kult ist in der ganzen

[40] Vgl. Laroche, Recherches, 93 f. (^{D}EN.KI, ^{D}*é-a*, ^{D}A.A-*aš*).

[41] ^{d}a – a : *e-ya-an* : *ku-šar-ru* in einem unveröffentlichten sumerisch-hurritisch-ugaritischen Vokabular, J. Nougayrol, CRAIBL 1960 (1961), 168; vgl. M. C. Astour, JAOS 86 (1966), 280 (die Schreibung ^{d}a – a ist natürlich nicht „unusual", sondern eher phonetisch; vgl. aus dem „Silbenalphabet A" die Gleichungen a.a : ^{D}EN.KI : [^{D}EN].KI BM 13902 I 3, E. Sollberger, Studies in Honor of Benno Landsberger [AS 16 (1963)], 22; a. a : ^{D}[*é-a* : ^{D}]*é-a* RS 17.41 Vs. 19 + 22.222 I 21, J. Nougayrol ebd., 34 [Ugarit]). In der Gleichung ist *ku-šar-ru* = ug. *ktr*. Der hurritische Gottesname *e-ya-an* scheint hingegen neu zu sein. Mit allem Vorbehalt möchte ich vermuten, daß er mit dem aus den alphabetischen Texten bekannten Namen oder Epitheton *hyn* des Gottes *ktr* identisch ist. Damit müßte *hyn* als der hurritische Name des göttlichen Handwerkers angesehen werden und nicht als ein stereotypes Epitheton semitischer Etymologie (so z. B. M. H. Pope, Wörterbuch der Mythologie I 1, 296; C. H. Gordon, Ugaritic Textbook [AnOr 38 (Rom 1967)], § 19.761; vgl. auch B. Hartmann, De herkomst van de goddelijke ambachtsman in Oegarit en Griekenland [Leiden 1964], 17). Weiterhin könnte man erwägen, ob **heyan* nicht die phonetische Wiedergabe einer hurritischen Weiterbildung des babylonischen Namens des Gottes Ea darstellen könnte, die sich sonst unter den Schreibungen ^{D}*é-a*/^{D}A.A aus dem hurritischen Bereich verbirgt. Das *-y-* wäre Gleitlaut zwischen *e-* und *-a-*, und auch das anlautende *h-* würde m. E. nicht stören; vgl. dazu die westsemitische Wiedergabe von sum. é – g a l (akk. *ekallu(m)*) durch ug. *hkl*, hebr. und aram. *hêkāl* (> arab. *haikal*). Daß es eine pharyngale Spirans /*h*/ im Hurritischen gegeben haben kann, ist *a priori* nicht auszuschließen; vgl. dazu vielleicht E. A. Speiser, Introduction to Hurrian (AASOR 20 [New Haven 1940]), 44 f. § 54.

[42] Vgl. Meriggi, Glossar², 14; Kalaç a. a. O., 405 f.; Laroche (Anm. 39).

[43] Vgl. die Übersichtskarte S. 217.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000257

kanaanäischen und phönikisch-punischen Welt verbreitet; im aramäischen Bereich führt er auch im 1. Jahrtausend noch seinen alten Namen Hadad[44]. Beide Bezeichnungen stehen auch für zahlreiche lokale Wettergötter, von denen der Hadad von Aleppo und der des Berges *Ṣapānu* (jünger *Ṣapōn*)[45] besondere, auch überregionale Bedeutung erlangt haben. Es ist möglich, daß der in den Karatepetexten genannte Baal mit dem gleich zu besprechenden *b'l krntryš* identisch ist; beweisen kann ich es nicht.

Auch *Ba'l šamêm*, der „Herr des Himmels", wird häufig in Inschriften und literarischen Texten genannt[46]. Er begegnet zuerst im 10. Jahrhundert in Byblos in der Inschrift des Königs Jahimilk (*yḥmlk*), im 7. als ^{D}*ba-al-sa-me-me* im Vertrag Asarhaddons von Assyrien mit dem König Baal von Tyrus, im Jahr 132 v. Chr. in *Umm el-'Awāmīd* bei Tyrus, und in Inschriften der phönikisch-punischen Kolonien in Larnaka auf Zypern, in Cagliari auf Sardinien und in Karthago[47]. Verbreitet ist er auch im aramäischen Sprach-

[44] Überblick bei M. H. POPE, Wörterbuch der Mythologie I 1, 253–264 (Lit.). Zu Haddu/Hadad als Name Baals vgl. R. DUSSAUD, RHR 113 (1936), 5–20.

[45] Hadad (auch Tesub, Baal, Tarhuis) von Aleppo: H. KLENGEL, JCS 19 (1965), 87–93; dort zu ergänzen ug. *b'l ḫlb* RS 24.253,16; 24.643 Rs. 4 (zit. M. C. ASTOUR, JAOS 86 [1966], 281 mit Anm. 4). – Baal des *Ṣapānu/Ṣapōn/Ḫaz(z)i*: W. F. ALBRIGHT, Festschrift A. Bertholet (Tübingen 1950), 1–14; Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths (Jordan Lectures 1965 [London 1968]), 109; O. EISSFELDT, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer (Halle/S. 1932); M. H. POPE a. a. O., 257 f. Zur Lesung *ṣapānu* von ug. *ṣpn* siehe ALBRIGHT, BASOR 146 (1957), 35; Yahweh, 146 Anm. 38; M. WEIPPERT, GGA 216 (1964), 194 Anm. 66.

[46] W. F. ALBRIGHT, Yahweh, 197–202; F. BAETHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte: Der Gott Israel's und die Götter der Heiden (Berlin 1888), 23 f. 82 f. 103; E. BICKERMANN, Der Gott der Makkabäer (Berlin 1937), 90 ff. (zum Namenlosen Gott und Zeus Olympios); R. DUSSAUD, La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam (BAH Beyrouth 59 [Paris 1955]), 93–101 u. ö. (siehe Register S. 215^{a} s. v.); O. EISSFELDT, ZAW 57 (1939), 1–31; H. GRESSMANN, BZAW 33 (1918), 204–216; J. HOFTIJZER, Religio aramaica: Godsdienstige verschijnselen in aramese teksten (Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux" 16 [Leiden 1968]), *passim*; B. MAZAR, The Philistines and the Rise of Israel and Tyre (Israel Academy of Sciences and Humanities, Proceedings I 7 [Jerusalem 1964]), 19 f.; M. J. MULDER, Kanaänitische goden in het Oude Testament (Exegetica IV 4/5 [Den Haag 1965]), 36; W. RÖLLIG, KAI II, 6 f.; Wörterbuch der Mythologie I 1, 273.

[47] *Yḥmlk*-Inschrift: KAI 4,3 (vgl. für Byblos auch Βεελσαμην, Philo Byblios bei Eusebius v. Caesarea, praep. ev. 1,10,7); ^{D}*ba-al-sa-me-me*: BORGER, Asarhaddon § 69 IV 10; *Umm el-'Awāmīd*: CIS I 7 = KI 12 = KAI 18,1.7; Larnaka: RÉS 1519B; Cagliari: CIS I 139 = KI 58 = KAI 64,1; Karthago: CIS I 379; LIDZBARSKI, Eph. I, 248 Anm. 1 (vgl. auch *Balsamin*, Plautus, Poen. 1027). – D. R. HILLERS und W. F. ALBRIGHT bei ALBRIGHT, Yahweh, 197 mit Anm. 50, weisen darauf hin, daß **Ba'l šamêm* schon im 14. Jahrhundert v. Chr. in hethi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000258

bereich: im 9. Jahrhundert nennt ihn *Zkr* von Hamath in seiner Stele aus *Āfis*, im 5. die Inschrift von Gözne in Kilikien[48]. Später ist er im ganzen syrisch-nordmesopotamischen Raum anzutreffen, im Hauran, in Palmyra, Dura-Europos, Hatra und anderswo. Über sein Wesen sind wir nicht recht informiert; ich neige zu der Ansicht, daß es sich um eine besondere Form des Wettergotts handelt[49].

El, der Schöpfer[50] der Erde, ist uns – mit diesem Epitheton – schon aus dem 2. Jahrtausend bekannt. Er kommt in der hethitisierten Form ^{D}*el-ku-né-er-ša*(*-aš*) in der hethitischen Fassung eines kanaanäischen Mythos und als ^{D}*ku-né-er-ša* (dat.) in einem fragmentarischen Ritualtext in Boğazköy vor[51]. Die sprachliche Gestalt des Namens ist augenscheinlich südkanaanäisch. Er begegnet ferner in derselben Form wie in Karatepe in einer punischen Inschrift des 1./2. Jahrhunderts n. Chr. in Leptis Magna in Nordafrika[52] und – in halb aramaisierter Form – als *'lq(w)nr'* in Palmyra, dort in einer zweisprachigen Altarinschrift dem griechischen Poseidon gleichgesetzt[53]. Zu erinnern ist schließlich noch an den *'ēl 'ęlyōn qōnē šāmayim*

tisch-ugaritischen Vertragstexten in akkadischer Sprache aus Ugarit belegt sei. Die Stellen RS 17.146, 48–53 (^{D}IŠKUR AN, PRU IV, 157:49); 17.227,48–53 (^{D}[I]ŠKUR AN-*e*, PRU IV, 43:51); 17.237 Rs. 9′–15′ (^{D}IŠKUR *ša-me-e*, PRU IV, 65:Rs. 11′); 17.340 Rs. 16′–21′ (ebenso, PRU IV, 51:Rs. 17′) zeigen jedoch deutlich, daß es sich dort um den kleinasiatischen Wettergott des Himmels (vgl. oben S. 198f mit Anm. 21) handelt und somit von *Ba'l šamêm* nicht die Rede sein kann.

[48] *Zkr*-Stele von *Āfis*: KAI 202 A 3.11.12.13. B 23; Gözne: RÉS 956 = KAI 259,3.

[49] Nach ALBRIGHT, Yahweh (siehe Anm. 45), 198 f., stellt *b'l šmm* ein Epitheton des Gottes 'Aṯtar dar. Fraglich.

[50] Zur Bedeutung „(er)schaffen" von *QNI siehe W. F. ALBRIGHT, Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae (Oslo 1955), 8.12 Anm. 28 (Lit.).

[51] ^{D}*el-ku-né-er-ša-aš* nom.: KUB XXXVI 35 I 8.19; 37 II 8; ^{D}*el-ku-né-er-ša* „Stammkasus" (in akk. Status-constructus-Verbindung): 35 I 22; ^{D}*el-ku-né-er-ša* dat.: 35 I 7; 37 II 4; ^{D}*el-ku*[*-né-er-ša* (-. . .)]: KUB XII 61 III 10; ^{D}*ku-né-er-ša* dat.: KUB XXXVI 38 Rs. 8. Vgl. H. OTTEN, MIO 1 (1953), 124–150; MDOG 85 (1953), 27–38; E. LAROCHE, RHA 15 f. 59 (1956), 106 Nr. 231; ALBRIGHT, Yahweh, 107.

[52] KAI 129,1.

[53] *'lqwnr'*: J. CANTINEAU, Syria 19 (1938), 78:5 (Lit. bei W. RÖLLIG, KAI II, 43); *'lqnr'*: H. INGHOLT – H. SEYRIG – J. STARCKY, Recueil de tessères de Palmyre (BAH Beyrouth 58 [Paris 1955]), Nr. 220–223. Das Element *-q(w)nr'* ist von E. LITTMANN, Or NS 11 (1942), 293, u. a. mit dem bekannten Epitheton γαιήοχος des Poseidon (z. B. Homer, Il. XIII 43 u. o.; Pindar, Ol. I 25 f.; vgl. Ol. XIII 81; Pyth. IV 33; Isth. VII 38) zusammengestellt worden, was im Licht der älteren semitischen Parallelen unnötig erscheint (die palmyrenische Bilinguis hat auch nicht *Ποσειδῶν γαιήοχος, wie RÖLLIG a. a. O. angibt, sondern Ποσειδῶνι θεῷ).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000259

wā-'āreṣ in dem späten, midrašartigen Stück Gen. 14,19.22[54], wo allerdings zwei ursprünglich selbständige Gottheiten kontaminiert sind, und auch der Beiname nach der Jerusalemer Tradition umgestaltet ist[55]. In Hatra ist schließlich das Epitheton auf den schon besprochenen *Bē'el šāmain* übertragen worden[56].

Šamš 'ōlām kommt in akkadischer Form schon in einem Amarna-Brief aus Tyrus als ^{D}UTU(*šamaš*) *da-ri-tu*$_4$ vor[57], dort als Epitheton ornans auf den Pharao angewandt. Aus der femininen Form des Adjektivs, die gegen den genuin akkadischen Sprachgebrauch verstößt und in einer Anrede an den König von Ägypten seltsam anmutet, ist übrigens zu entnehmen, daß es sich nicht um einen Gott – wie etwa bei dem babylonischen Šamaš –, sondern um eine Göttin handelt. Im kanaanäischen Bereich können wir eine weibliche Sonnengottheit sonst nur noch für Ugarit und – wiederum durch einen sprachlichen Lapsus in einem Amarna-Brief – für Askalon sicher nachweisen[58]. In einem ugaritischen Brief kommt auch *špš 'lm*

[54] Zum Charakter von Gen. 14 vgl. vorläufig M. WEIPPERT, Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion (FRLANT 92 [Göttingen 1967]), 94–101 § 11.

[55] Parallelformel Jerusalemer Herkunft: YHWH *'ōśē šāmayim wā-'āreṣ* Ps. 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; Variante YHWH ... *'ōśê šāmayim wā-'āreṣ 'et-hay-yām wĕ-'et-kŏl-'ăšer-bām* Ps. 146,5 f.; vgl. dazu ALBRIGHT, Festschrift Mowinckel (siehe Anm. 50), 8. El und *'lyn* erscheinen als gesonderte Gottheiten in *Sefīre* 1 (KAI 222) A 11.

[56] *b'šmyn qnh dy r'h(/r'')* ? KAI 244,3 (so zu lesen!); vgl. neben der bei H. DONNER, KAI II, 294, genannten Literatur noch J. T. MILIK, Revue numismatique VI 4 (1962), 51–58 (Hinweis von R. DEGEN), z. St. S. 54 (mit richtiger Lesung); R. RENDTORFF, ZAW 78 (1966), 285 Anm. 21 (wie DONNER). – Abzuweisen ist m. E. die Ansicht von F. M. CROSS Jr., HThR 55 (1962), 244, daß die Formel *qōnē šāmayim wā-'āreṣ* in Gen. 14,19.22 gegenüber der kürzeren phönikischen *qn 'rṣ* ursprünglicher sei. Der von ihm zitierte aramäische Papyrus aus *Saqqāra* (A. DUPONT-SOMMER, Semitica 1 [1948], 44 u. Tf.; KAI 266) besagt nichts, weil wir nicht wissen, was dort Z. 1 f. vor *šmy' w'rq'* gestanden hat (so auch RENDTORFF a. a. O., 284 f.), und Gen. 14 ist ein junger Midraš (vgl. oben Anm. 54), der zwar manche alte Materialien verarbeitet hat, aber für deren Datierung im einzelnen unbrauchbar ist. Die ältesten Belege (Boğazköy) haben **qn 'rṣ*.

[57] VAB II 155,6.47. Die entfernte Möglichkeit, das Zeichen TUM nicht *tu*$_4$, sondern *tìm* zu lesen, wodurch sich das Substantiv *dārītu(m)* „Dauer, Ewigkeit" im attributiven Genetiv ergäbe, wird durch G. JUCQUOIS, Phonétique comparée des dialects moyen-babyloniens du nord et de l'ouest (Bibliothèque du Muséon 53 [Louvain 1966]), 66, ausgeschlossen. Wegen der Determination des Gottesnamens hätte es in diesem Fall wohl auch *^{D}*šamaš ša dārīti* heißen müssen. Kein Gegenbeweis ist etwa der Ausdruck ^{D}*šamaš mātāti* (geschrieben ^{D}UTU.KUR.KI.DIDLI.ḪÁ VAB II 84,1; ^{D}UTU.KUR.KI.ḪÁ ebd., 31; ^{D}UTU.KUR.KI.DIDLI 106,5; ^{D}UT[U.K]UR.[MEŠ ?] 92,2) „Sonne der Länder", da ^{D}UTU hier das Appellativum *šamšu* wiedergibt.

[58] Ug. Belege für das weibliche Geschlecht der Sonnengottheit *špš*: 1. Das weibliche Epitheton *nrt ilm* „Leuchte der Götter" CTA 4 VIII 21; 6 I 11.13. II 24.

vor[59]. Vielleicht ist auch die gleichnamige Gottheit *šmš 'lm* der Karatepe-Texte weiblich anzusetzen. Der einfache Name der Sonnengottheit läßt sich sonst nur im aramäischen Sprachraum belegen: in *Āfis*, *Sefīre*, *Neirab*, Zincirli, Gözne, Kesecek Köyü, Hatra, Dura-Europos und sonst[60].

Auch der Mondgott wird relativ selten genannt: als *Yaraḫ* oder *Eraḫ* in „amoritischen" Personennamen, als *yrḫ* (**yariḥ-*) in Ugarit[61], wobei er zumindest in dem Text CTA 24 die *interpretatio ugaritica* des hurritischen Mondgotts darstellt. In aramäischen Inschriften aus *Āfis*, *Neirab*, Gözne und Kesecek Köyü heißt er *šhr*[62].

III 24. IV 32; vgl. dagegen den Beinamen des Mondgotts *yrḫ*, *nyr šmm* „Erleuchter (**nayyār-*) des Himmels" CTA 24,16.31; 2. der noch unverständliche Ausdruck *špš myprt dlthm* CTA 23,25, in dem *myprt* jedenfalls pt.f.sg. D von *YPR sein muß; 3. die feminine Form des Adjektivs *brt* in der Phrase *km špš d brt* „wie die Sonne, die frei (?) ist" PRU II 5,2 f., und des Adjektivs *rbt* in *špš rbt* CTA 23,54. Vgl. A. Caquot, Syria 36 (1959), 90–101. Zur Namensform *špš* siehe A. Dietrich, Or NS 26 (1957), 64; Caquot a. a. O., 90 Anm. 1; zuletzt M. Dietrich – O. Loretz, WO 3:3 (1966), 210 f., wo zum syllabischen Material noch der Beleg aus dem oben S. 201 Anm. 41 genannten sumerisch-hurritisch-ugaritischen Vokabular nachzutragen ist: ^{d}utu : *ši-mi-gi* : *ša-ap-šu*. Mit Dietrich-Loretz ist *špš* als **/šampš-/* aufzufassen und sowohl die an bab. ^{D}*šamaš* orientierte Namensform „Šapaš" wie der übliche Hinweis auf hebr. **šābīs* Jes. 3,18 (genaue Bedeutung unbekannt) als mit den Lautgesetzen kollidierend zu unterlassen (zu letzterem ebenso R. Degen, ZDMG 116 [1966], 372). – Askalon: Brief des Dynasten Widya (zum Namen vgl. M. Mayrhofer, Die Indo-Arier im alten Vorderasien [Wiesbaden 1966], *passim* [siehe Register S. 143^{b} s. v. *Ụidịa*]), VAB II 323,22: der Pharao ist ^{D}UTU(*šamšu*) *ša iš-*[*t*]*u* AN$^{sa\text{-}me}$ DUMU(*mār*) ^{D}UTU(*šamaš*) *ša ti-ra-am* ^{D}UTU(*šamaš*). Dabei kann die umstrittene Verbalform *tirâm*, wie W. L. Moran, Biblica 45 (1964), 81 f., kürzlich gegen E. Ebeling, BA 8 (1910/12), 48 (anders ders., VAB II, 1444); E. (/P.) Dhorme, Recueil Edouard Dhorme (Paris 1951), 416; A. Alt, ZAW 60 (1944), 159; N. M. Sarna, JBL 82 (1963), 318, überzeugend begründet hat, nur als 3. sg. f. prs. G von *ra'āmu* verstanden werden, so daß zu übersetzen ist: „die Sonne, die vom Himmel herab (scheint), der Sohn der Sonnengottheit, den die Sonnengottheit liebt". Auch hier ist, wie in dem Brief aus Tyrus, die Sonnengottheit im Einklang mit der einheimischen Vorstellung weiblich genommen unter Verstoß gegen den genuin akkadischen Sprachgebrauch. Vgl. auch das Schwanken beim Genus von hebr. *šęmęš*: K. Albrecht, ZAW 15 (1895), 324.

[59] PRU V 8 Vs. 7. Vgl. dazu auch A. Pohl, Or NS 25 (1956), 417 (unrichtig); R. Rendtorff, ZAW 78 (1966), 289 mit Anm. 44; W. Röllig, KAI II, 43; Ch. Virolleaud, PRU V, 15 z. St.; E. F. Weidner, AfO 17 (1954–56), 419^{a}.

[60] *Āfis* (*Zkr*): KAI 202 B 24; *Sefīre* 1 = KAI 222 A 9; *Neirab*: KAI 225,9 (wohl der bab. Šamaš gemeint); Zincirli: KAI 214,2.3.11.18; 215,22; Gözne: RÉS 956 = KAI 259,4; Kesecek Köyü: KAI 258,5; Hatra: KAI 256,4; Dura-Europos: KAI 257,3.

[61] „Amorit." Personennamen: Th. Bauer, Die Ostkanaanäer (Leipzig 1926), 76; H. B. Huffmon, Amorite Personal Names in the Mari Texts: A Structural and Lexical Study (Baltimore 1965), 170. Ugarit: J. Aistleitner, WUS § 1239.

[62] *Āfis* (*Zkr*): KAI 202 B 24; *Neirab*: KAI 225,2.9; 226,1.9 (sicher der bab. Sîn gemeint); Gözne: RÉS 956 = KAI 259,4; Kesecek Köyü: KAI 258,5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000261

Weitverbreitet ist dagegen der Gott *Rašap*[63], der schon im 2. Jahrtausend von Mesopotamien (in „amoritischen" Personennamen) bis nach Zypern und Ägypten vorkommt. Er ist ein Gott der Unterwelt und der todbringenden Krankheit und wird daher von den ugaritischen und kyprischen Schreibern der Amarna-Zeit mit dem babylonischen Nergal[64], im 4. Jahrhundert auf Zypern mit Apollon[65], im 3. in Ägypten mit Herakles[66] identifiziert. Auch von ihm gibt es mancherlei Sonderformen, so den *ršp 'lhyts*[67] und *ršp 'lyyt*[68] in Tamassos auf Zypern, *ršp gn*[69] und *ršp ḫgb*[70] in Ugarit, *ršp ḥṣ*[71]

[63] Allgemein vgl. W. F. ALBRIGHT, Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary (1883–1923) of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the Johns Hopkins University (Baltimore-Leipzig 1926), 146–151; Yahweh (siehe Anm. 45), 121; M. C. ASTOUR, Hellenosemitica (Leiden 1965), 310–314; E. BRESCIANI, OA 1 (1962), 215–217; A. CAQUOT, Semitica 6 (1956), 53–68; S. A. COOK, The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology (The Schweich Lectures 1925 [London 1930]), 112–116; M. DAHOOD, Le antiche divinità semitiche, ed. S. MOSCATI (SS 1 [Rom 1958]), 83–87; B. GRDSELOFF, Les débuts du culte de Rechef en Égypte (Kairo 1942); F. GRÖNDAHL, Die Personennamen der Texte aus Ugarit (Studia Pohl 1 [Rom 1967]), 181 f.; W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. (ÄgA 5 [Wiesbaden 1962]), 485–489; HUFFMON, *op. cit.*, 263; J. M. A. JANSSEN, Chronique d'Égypte 25 (1950), 209–212; A. JIRKU, Der Mythus der Kanaanäer (Bonn 1966), 59 f.; S. IWRY, JAOS 81 (1961), 31; J. LEIBOVITCH, ASAE 39) (1939), 145–160; 40 (1940), 489–492; 41 (1942), 437–442; 44 (1944), 163–172; 48 (1948), 435–444; J. LEWY, Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud (BAH Beyrouth 30 [Paris 1939]), 273–275; P. MATTHIAE, OA 2 (1963), 27–43; H. DE MEULENAERE, Handelingen van het eenentwintigste Vlaams Filologencongres, Leuven, 12–14 april, 1955, 129–131; M. H. POPE – W. RÖLLIG, Wörterbuch der Mythologie I 1, 305 f.; W. K. SIMPSON, JAOS 73 (1953), 86–89; Or NS 29 (1960), 63–74; J. M. SOLÁ-SOLÉ, Sefarad 16 (1956), 341–355; R. STADELMANN, Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten (Probleme der Ägyptologie 5 [Leiden 1967]), 47–76. 139; M. WEIPPERT, ZDPV 82 (1966), 321–327; W. D. VAN WIJNGAARDEN, Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden NS 10 (1929), 28–42; W. C. WOOD, JBL 35 (1916), 237–239.

[64] Vgl. CTA 29 Rs. 5 (*ršp*) mit dem Quasi-Duplikat RS 20.24 Rs. 8 (Nergal; siehe J. NOUGAYROL, CRAIBL 1957 [1958], 82 f., und dazu WEIPPERT a. a. O., 323 Anm. 250); VAB II 35, 13.37.

[65] Vgl. unten Anm. 67.68.72.

[66] Herakles-Torso mit aram. Inschrift *lršp mkl* [. . .?] *'bdw* aus Ägypten bei BRESCIANI a. a. O.; dazu auch J. NAVEH, *Lěšōnēnū* 30 (1966), 160; AION NS 16 (1966), 36 (Hinweise von R. DEGEN).

[67] Bilinguis 2 von Frangissa (Tamassos): RÉS 1213 = O. MASSON, Les inscriptions chypriotes syllabiques: Recueil critique et commenté (Études chypriotes 1 [Paris 1961]), 227 Nr. 216 u. Tf. XXXIII 2 a 4 f. (Lesung nicht ganz sicher). Der griechische Paralleltext (b 3 f.) hat *to-i a-*[*po-lo*]*-ni to-i a-la-si-o-ta-i* = τῶι 'Απόλ(λ)ωνι τῶι 'Αλασιώται. Vgl. dazu MASSON, 227 f. (Lit.).

[68] Bilinguis 1 von Frangissa (Tamassos): KI 34 = RÉS 1212 = KAI 41 = MASSON, *op. cit.*, 225 Nr. 215 u. Tf. XXXIII 1 a 3 f. Der griechische Paralleltext (b 4 f.) hat *to-i a-pe-i-lo-ni to-i e-le-i-ta-i* = τῶι 'Απείλωνι τῶι 'Ελείται.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000262

in Kition, *ršp mkl*[72] in Idalion auf Zypern und in Ägypten, schließlich *ršp ṣprm*[73] in Karatepe. Über den Namen dieses *ršp ṣprm* ist schon viel gerätselt worden, ohne daß man zu einer gesicherten Lösung gekommen wäre, so daß sich – von ein paar höchst unwahrscheinlichen Vorschlägen abgesehen[74] – heute die Alternativen „Rašap der Vögel" und „Rašap der Ziegenböcke" gegenüberstehen[75].

[69] PRU II 88,3, und Weihinschrift auf einem unpublizierten Rhyton in Gestalt eines Löwenkopfes aus Ton: *pn arw d š'ly nrn lršp gn* „Löwen'gesicht', das Nūrānu dem *ršp gn* geweiht hat"; Ch. Virolleaud, GLECS 10 (1963–66), 59.

[70] PRU V 5,2; vgl. auch den Personennamen *'bdḥgb* CTA 113 I 23; Ièr-*ḥa-gáb* F. Gröndahl, Die Personennamen der Texte aus Ugarit (Studia Pohl 1 [Rom 1967]), 316b. Zur Deutung des Gottesnamens siehe O. Eissfeldt, Neue keilalphabetische Texte aus Ras Schamra-Ugarit (SAB 1965:6 [Berlin 1965]), 14; Gröndahl, *op. cit.*, 134. 181. Die Erklärung von *ḥgb* als „Heuschrecke" (hebr. *ḥāgāb*) erscheint mir nicht sicher.

[71] CIS I 10 = KI 18 = KAI 32, 3.4. Vgl. auch *b'l ḥẓ ršp* PRU II 1,3. Zur Deutung des Elements *ḥṣ/ḥẓ* siehe jetzt S. Iwry, JAOS 81 (1961), 27–34; Albright, Yahweh (siehe Anm. 45), 121 Anm. 75 (richtig?).

[72] Dali (Idalion): CIS I 89 = KAI 39,3; CIS I 90 = KI 31 = KAI 38,3; CIS I 91 = KI 32,2; CIS I 93 = KI 33 = KAI 40,5; CIS I 94,5. In der phönikisch-griechischen Bilinguis CIS I 89 hat der griechische Paralleltext (b 3) *to a-po-lo-ni to a-mu-ko-lo-i* = τῷ Ἀπόλ(λ)ωνι τῷ Ἀμύκλωι; vgl. Masson, *op. cit.*, 246 Nr. 220 u. Tf. XXXVII 2, und seinen Kommentar ebd., 248 (Lit.). Zur aramäischen Inschrift aus Ägypten siehe Anm. 66. Ein Beleg für die Namensform *ršp hmkl* (unveröffentlicht) findet sich nach E. Bresciani, OA 1 (1962), 216 Anm. 3, bei O. Masson, Éléments orientaux dans la religion grecque antique (Paris 1960), 138 (mir unzugänglich). Vgl. auch M. C. Astour, Hellenosemitica (Leiden 1965), 311–313.

[73] Phu II 10 f. 12; Phs III 8.10; Pho Löwe 17'.

[74] *Ṣprm* der kleinasiatische Name des Flusses Pyramos (< **(s)puram-*), über dem sich der Karatepe erhebt: H. Grégoire, Le Flambeau 1949, 490 (nach I. Levy, La Nouvelle Clio 1/2 [1949/50], 120 Anm. 49); vgl. auch Levy a. a. O., 120, wo noch auf den palästinischen Ortsnamen Sepphoris hingewiesen wird.

[75] „Rašap der Vögel" (hebr. *ṣippōrīm*): R. D. Barnett – J. Leveen – C. Moss, Iraq 10 (1948), 70; A. Caquot, Semitica 6 (1956), 55 f.; A. Dupont-Sommer, CRAIBL 1948 (1949), 81; R. Marcus – I. J. Gelb, JNES 7 (1948), 195; 8 (1949), 117 („R. of the Wings"); M. H. Pope – W. Röllig, Wörterbuch der Mythologie I 1, 305; W. Röllig, KAI II, 41 f. Der „Gott mit einem Vogel auf der Hand" auf einem Orthostatenrelief des Karatepe – abgebildet z. B. bei H. Th. Bossert, Türk Tarih Kurumu Belleten 12 (1948), Tf. CXXI 8. CXXII 9; Oriens 1 (1948), Tf. VIIb. VIIIa nach S. 162 –, auf den Pope und Röllig nach Bossert, JKF 1 (1951), 288, zur Stützung ihrer Interpretation verweisen, ist kein „Rašap der Vögel"; dargestellt ist vielmehr ein Gott auf der Falkenbeize (vgl. dazu das Relief aus *Ḫorsābād* Louvre AO 19886). – „R. der Ziegenböcke" (hebr. *ṣĕpīrīm*): M. Dahood, Biblica 44 (1963), 70 f.; C. H. Gordon, JQR 39 (1948/49), 46 f. 49; JNES 8 (1949), 110; A. M. Honeyman, Le Muséon 61 (1948), 53; R. T. O'Callaghan, Or NS 18 (1949), 177.179.202 f. – Zwischen beiden Möglichkeiten schwankend: A. Alt, FF 24 (1948), 122b; WO 1 (1947–52), 275.282; A. Dupont-Sommer, RA 42 (1948), 172.187; E. Laroche, Syria 31

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000263

Wie *ršp ṣprm* kommt auch *b'l krntryš* bisher nur in den Karatepe-Texten vor[76]. Seine Statue hat Azitawadda in seiner Neugründung aufgestellt, so daß er der eigentliche Stadtgott von Azitawaddiya gewesen zu sein scheint. Problematisch ist das Namenselement *krntryš*, das gewiß nicht semitisch ist und am ehesten einer kleinasiatischen Sprache angehört. BOSSERT dachte freilich an einen Baal *κραντόριος[77], DUPONT-SOMMER zunächst an einen „Baal-aux-cornes-saillantes"[78], später mit HONEYMAN an ein Epitheton indogermanischer Etymologie mit der Bedeutung „chef (ou maître) de Tarse"[79]. Meist hat man das Element *krntryš* jedoch als genetivisches Attribut zu *b'l* und als Stadtname gedeutet und die folgenden mehr oder minder ähnlich aussehenden kilikischen Ortsnamen zur Auswahl gestellt: Kelenderis, Krindion (nur das Element **krind-*), Kylindros, Charadrus[80].

VI

Die synoptische Betrachtung der bisher kurz einzeln besprochenen Götternamen der Bilinguen kann nur zu dem Schluß führen, daß der Übersetzer gute Arbeit geleistet hat. Ihm ist eine Reihe von wörtlich aufgehenden Gleichungen gelungen: Baal = Tarhuis (Wettergötter), *Ba'l šamêm* (Herr/Baal des Himmels) = Wettergott des Himmels, *Yariḥ* = Armas (Mondgötter), *Šamš* = Tiwais (Sonnengottheiten). Sehr geschickt und sachgemäß hat er für El, den Schöpfer der Erde, den Gott des Schaffens und Handwerks

(1954), 110; G. LEVI DELLA VIDA, Rendiconti, Accademia Nazionale dei Lincei, scienze morali ecc. VIII 4:5/6 (1949), 289; R. T. O'CALLAGHAN, ArOr 18:1/2 (1950), 360 f. – Keine der beiden Möglichkeiten anerkennend: J. PEDERSEN, AcOr 21 (1953), 53.

[76] Phu II 19. III 2 f. 4; Phs III 16.17.19. IV 19; Pho I 6'.8'.

[77] H. TH. BOSSERT, JKF 2 (1952/53), 183.

[78] A. DUPONT-SOMMER, CRAIBL 1948 (1949), 82 f.

[79] A. M. HONEYMAN, Le Muséon 61 (1948), 53 f.: **kuirwan(a)-tarayas*; A. DUPONT-SOMMER, RA 42 (1948), 173: zu *krn-* vgl. griech. κάρανος „chef"; *tryš* vielleicht = Tarsus; das Ganze eventuell ein Äquivalent des späteren *b'l trz* auf den Münzen von Tarsus. Ähnlich auch M. C. ASTOUR, Hellenosemitica (Leiden 1965), 60 Anm. 1.

[80] Kelenderis: A. ALT, FF 24 (1948), 124 Anm. 15; WO 1 (1947–52), 282; R. D. BARNETT, JHS 73 (1953), 142 Anm. 5; R. GOOSSENS, La Nouvelle Clio 1/2 (1949/50), 201–204; H. GRÉGOIRE ebd., 125 f.; I. LEVY, Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, classe des lettres, 1948, 472; La Nouvelle Clio 1/2 (1949/50), 120; R. MARCUS – I. J. GELB, JNES 7 (1948), 198; J. OBERMANN, JAOS Suppl. 9 (1948), 30 Anm. 82; W. RÖLLIG, KAI II, 42 z. St.; F. VATTIONI, AION NS 18 (1968), 71 f. – Krind(ion): ALT, WO 1 a. a. O.; RÖLLIG a. a. O. – Kylindros und Charadrus: LEVY, La Nouvelle Clio 1/2, 120 mit Anm. 53.

[81] Vgl. zu einem weiteren Aspekt der Gleichsetzung O. KAISER, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel (BZAW 78 [Berlin 1959]), 50–53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000264

Ea substituiert[81] und die phönikische Sonderform der Sonnengottheit, *šmš 'lm*, durch eine besondere Form der kleinasiatischen Sonnengottheiten, den Sonnengott des Himmels, ausgedrückt. Daraus folgt, daß der Übersetzer sich der Verfahrensmöglichkeit 2.[82] bedient und aus dem luwischen Pantheion Namen von Göttern verwandten Charakters, ähnlicher Rolle und, wenn möglich, gleichen oder ähnlichen Namens ausgewählt und zur Übersetzung der phönikischen Götternamen seiner Vorlage herangezogen hat. Daß er dabei nicht mechanisch vorging, zeigen ein paar zusätzliche Beobachtungen: 1. Er gestattete sich eine Ausnahme bei der Wiedergabe des phönikischen Epithetons *hbrk b'l* des Azitawadda, das wohl mit „der von Baal Gesegnete" übersetzt werden muß, indem er dafür den Ausdruck ^{D}SOL-*má-ś* HOMO-*ta-a-ś* (zu lesen etwa: **tiwa^{n}tamas zitas*) einsetzte[83]. Dieser Ausdruck ist auch sonst in ähnlicher Verwendung belegt[84]. Wir dürfen also vermuten, daß der Übersetzer bei der Wiedergabe von *hbrk b'l*[85] hieroglyphen-luwischen Stilgesetzen folgte. Nach der Etymologie muß das Epitheton etwa „der ‚besonnte' Mann", „celui qui est sous l'action du soleil" (LAROCHE[86]) bedeuten. 2. Die Reihenfolge der Götter in der Fluchformel ist in den beiden Fassungen verschieden: Phu hat *b'l šmm w'l qn 'rṣ wšmš 'lm*, Hu CAELUM ^{D}W-*hu-ī-ś* CAELUM ^{D}SOL-*ī-ś* ^{D}*a-ā-ś*; das zweite und das dritte Glied der Aufzählung sind also vertauscht. Die Reihenfolge von Phu entspricht nordwestsemitischer[87], die von Hu hieroglyphenluwischer[88] Tradition. 3. Genauso verhält es sich am Ende der Bilinguen,

[82] Siehe oben S. 196.

[83] Phu I 1 (vgl. Phs I 1); Hu 3 f. (Ho zerstört). Der Artikel vor dem Status constructus in *hbrk b'l* ist zwar ungewöhnlich, aber nicht unbedingt als falscher Sprachgebrauch anzusehen. Vgl. hebr. *hab-bōr malkīyāhû bęn-ham-męlęk* Jer. 38,6 (gewöhnlich zu **bōr*' . . . emendiert) und vielleicht *hkkbm 'l* Pyrgi pun. 10 f. (G. GARBINI, Archeologia Classica 16 [1964], 66 u. Tf. XXXVII), falls DAHOODS Analyse als *h-kkb-m 'l* = „die Sterne Els" (*-m* enklitisch) richtig sein sollte; vgl. M. DAHOOD, Or NS 34 (1965), 170–172 (mir fraglich). RÖLLIGS Versuch (KAI II, 38 f.), *h-* nach FRIEDRICH als Relativpronomen zu verstehen, wird durch den luwischen Paralleltext nicht gestützt.

[84] Vgl. LAROCHE, HH I 191,5; MERIGGI, Glossar^{2}, 180; M. KALAÇ, Or NS 34 (1965), 425. Ich lese ^{D}SOL-*má-ś* wegen ^{D}SOL-*wa+ra-ma-s* Karkemiš A 5 a 1 (siehe KALAÇ a. a. O.) und ^{D}SOL-*wa-tà-má-a-s* Kululu 2,1 (H. TH. BOSSERT, JKF 1 [1951], Tf. XXIX f.).

[85] Als einzige nordwestsemitische Parallele kann ich im Augenblick aram. *bryk 'lh'* Hatra 21 = KAI 243,2 (nach *plḥ 'lh'*, das etwa *'bd b'l* Phu I 1 f. entspricht) anzuführen.

[86] E. LAROCHE, Dictionnaire de la langue louvite (BAH İstanbul 6 [Paris 1959]), 128, als Übersetzung des vielleicht verwandten luwischen Ausdrucks *ti-wa-ta-ni-ya-am-ma-* KUB XXXV 58 II 2′ (auch H. OTTEN, Luvische Texte in Umschrift [VIO 17 (Berlin 1954)], 63); vgl. LAROCHE, RHA 13 f. 57 (1955), 81.

[87] [. . .*b'*]*lšmyn w'l*[*wr* . . .] *wšmš* KAI 202 B 23 f.; *hdd w'l* . . . *wšmš* 214,2.2 f.11. 18; 215,22.

[88] Reihenfolge Wettergott – Sonnengott: Karkemiš A 6,2.6; 15 b* *1.

wo die phönikische Fassung die Reihenfolge *šmš wyrḫ*, die luwische umgekehrt ^{D}LUNA+*má-s*(-*wa*) ^{D}SOL-*há* hat[89].

Wir sind nun in der Lage, Erwägungen über die noch nicht verglichenen Namenspaare anzustellen.

Der „ganze Kreis der Götter", *kl dr bn 'lm*, wird durch „alle Götter", einen auch in anderen hieroglyphischen Texten vorkommenden Ausdruck[90], übersetzt. Da vorher Wettergott, Sonnengott und Ea genannt werden, kann „alle Götter" nur „alle übrigen Götter" bedeuten. Das spricht dafür, daß es sich bei (*kl*) *dr bn 'lm* nicht, wie gelegentlich angenommen, um eine kollektive Bezeichnung des Pantheions oder um eine um einen Großgott als „Hofstaat" gescharte Göttergruppe handelt, sondern einfach um die Schar der neben den ausdrücklich genannten großen Göttern noch vorhandenen Gottheiten größerer oder geringerer Bedeutung[91].

Bei dem *ršp ṣprm* mußten wir vorhin die Alternative, ob *ṣprm* „Vögel" oder „Ziegenböcke" bedeute, offenlassen[92]. Wenn er nun mit dem kleinasiatischen „Hirschgott" gleichgesetzt wird, liegt es nahe, ihn als „Rašap der (Wild-)Ziegen(böcke)"[93] aufzufassen und anzunehmen, daß der Über-

[89] Phu Löwe 3 (vgl. Phs v 7'); Hu 405 f. Das luwische Material bei LAROCHE, HH I 191,2. Auf nordwestsemitischem Gebiet ist das Bild allerdings schwankend: *šmš wšhr* KAI 202 B 24; *šmš . . . s*[*n* 222 A 9; andererseits *šhr wšmš* 225,9; 258,5; 259,4.

[90] Vgl. MERIGGI, Glossar², 117,

[91] Belege aus Ugarit: *dr il* (|| *pḫr b'l*) CTA 34,7; (|| *ilm*) 15 III 19; *dr bn il* (|| *mpḫrt bn il*) 30,2; 32, 17.25 f. 34; vgl. *kl bn 'lm wrb dr kl qdšm* in der Beschwörung aus Arslan Taş KAI 27,11 f. In der Regel vergleicht man auch noch hebr. Ausdrücke wie *bĕnē 'ēlīm*/*'ĕlōhīm* Gen. 6,2.4; Ps. 29,1; 89,7; Hi. 1,6; 2,1; 38,9; auch *bĕnē 'l* [. . .]' Dtn. 32,8 (vgl. LXX und P. W. SKEHAN, BASOR 136 [1954], 12–15). Dazu zuletzt: W. HERRMANN, ZRGG 12 (1960), 242–251; G. COOKE, ZAW 76 (1964), 22–47; R. RENDTORFF, ZAW 78 (1966), 287–290. Als Analogie zu der unbestimmten Ausdrucksweise ließen sich vielleicht die „Götter der Ḫapiru/ Lulaḫḫu" der hethitischen Staatsverträge heranziehen; vgl. meine Interpretation, Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion (FRLANT 92 [Göttingen 1967]), 73 f.

[92] Siehe oben S. 207.

[93] Hebr. *ṣāpīr* kommt nur in jungen Texten vor und ist nach der gewöhnlichen Ansicht – zuletzt M. WAGNER, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch (BZAW 96 [Berlin 1966]), 99 Nr. 248 (Lit.) – ein Aramaismus. Der nun wahrscheinlich gewordene phönikische Beleg aus dem 8. Jahrhundert zwingt wohl zu einer Revision dieser Meinung. Daß hebr. *ṣāpīr* „(Ziegen-)Bock" heißt, geht aus der pleonastischen Näherbestimmung durch (*hā-*)*'izzīm* Dan. 8,5.8; 2. Chr. 29,21 und der Glossierung mit *haś-śā'ir* Dan. 8,21 – vgl. auch *śĕ'īrīm* 2. Chr. 29,23 als Interpretation von *ṣĕpīrē 'izzīm* ebd., 21 – deutlich hervor. Auch im Aramäischen hat man diese Bedeutung anzunehmen, sicher bei dem reichsaram. pl. *ṣĕpīre 'izzīn* Esra 6,17, aber auch bei syr. *ṣē*/*īpĕrāyā*, f. *ṣēpĕraitā*, R. PAYNE SMITH, Thesaurus Syriacus II (Oxford 1901), 3435, pl. *ṣē*/*īpĕrāyē* z. B. Hebr. 9,12 für griech. τράγοι. NATHAN

setzer bei dem Bestreben, ein möglichst ähnliches luwisches Äquivalent zu finden, von den Capriden zu den Cerviden überwechseln mußte. Möglich ist immerhin, daß der *ršp ṣprm* ähnliche Schutzgottfunktionen wie der „Hirschgott" hatte und ebenso wie dieser und etwa der mesopotamische Gott Palil[94], der „König der Steppe", mit Wildleben und Jagd in Verbindung stand. Beweisbar ist das leider nicht.

Der *b'l krntryš* entzieht sich weiterhin näherer Bestimmung. Wir haben gesehen[95], daß ihm an der einzigen erhaltenen Stelle der hieroglyphischen Fassung der Bilinguen der Name Tarhuis mit dem Beiwort *arha usanuwamis*, „der Hochgelobte"[96] o. ä., entspricht. Daraus und aus der Statueninschrift habe ich geschlossen, daß wir es hier mit dem eigentlichen Stadtgott von Azitawaddiya und wohl auch mit dem lokalen Wettergott der Gegend um

B. Jehiel, *Sefer hę-'ārūk* s. v., erklärt jüd.-aram. *ṣĕpīr* durch hebr. *śā'īr*. Vgl. auch Exkurs II unten S. 215f.

[94] Palil (geschrieben ^{D}Ši.du = ^{D}palil) begegnet seit Tiglathpileser I. (AKA 84 vi 58–60 mit sicherer Ergänzung) in assyrischen Königsinschriften in Jagdschilderungen, seit Adadnerari II. zusammen mit Ninurta in der stereotypen Wendung ^{D}*ninurta* (^{D}nin.ib/^{D}maš) (*u*) ^{D}*palil ša šangûtī irammû*, Adadnerari II., KAH II 84 Rs. 122; Tukultininurta II., Ann. Rs. 52; Assurnasirpal II., Ann. 62–65 (AKA 204 f.); Salmanassar III., KAH II 112 Rs. 7; Assurbelkala, Zerbrochener Obelisk iv 1 (AKA 138). Daß er auch sonst mit Steppe und Jagd zu tun hatte, zeigt das oben übersetzte Epitheton *šar ṣēri* BM 83–5–22,130 Rs. 19′ (F. E. Peiser, MVAG 3:6 [1898], 20) und das von ihm erwartete Einschreiten beim Vertragsbruch in den Vasallenverträgen Asarhaddons 519 f. (Rekonstruktion R. Borger, ZA 54 [1961], 191). In Synonymenlisten wird er mit Ninurta (CT XXV 12,17) oder Nergal (CT XXIV 36,52 ^{D}u.gur) gleichgesetzt. Einen Tempel hatte er vielleicht in Opis, wenn in ADD 930 iii 8 f. hinter ^{D}palil Z. 8 nichts weggebrochen ist. Zu ^{D}palil in Personennamen siehe K. L. Tallqvist, Assyrian Personal Names (Helsingfors 1914), 258^{b} s. v. Nergal (zu $^{I.D}$palil-*ēriš* ebd., 170^{b}, vgl. die Ausführungen in meiner in Vorbereitung befindlichen Arbeit über „Edom"); vgl. auch den Stammesnamen $^{LÚ.D}$palil.dingir(*ilu*)-*-ina-*kur(*māti*), Tiglathpileser III., Ann. 147 (P. Rost, Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III. [Leipzig 1893], Tf. III:6. XV:7).

[95] Oben S. 196. 197.

[96] Pt. pf. nicht ganz sicherer Bedeutung; vgl. Laroche, HH I 165,6; Meriggi, Glossar^{2}, 141 s. v. *usnu(wa)*-; H. Mittelberger, Die Sprache 9 (1963), 105. In Hu 73 gibt *'u-sa-nu-ha* 1.sg.prt. phön. *wyṭn' 'nk* Phu i 9 „und ich richtete auf" (vgl. DISO 101, 27–30), in Hu 274 *u-sa-nu-wa-tu-u* (Ho [x x x]-*wà-tú-u*) 3. sg.imp. phön. *wbrk* „und es segne" wieder. Das Verbum *usanu(wa)*- ist ein Faktitivverbum auf *-nu-* und am ehesten zu **was(s)*- „gut, günstig" (vgl. dazu E. Laroche, BO 11 [1954], 123) zu stellen; von „gut(sein) machen" lassen sich leicht die durch die phönikischen Parallelen geforderten Bedeutungen „fördern" und „segnen" (vgl. *bene facere, bene dicere*) ableiten. Die Bedeutung „segnen" liegt wohl auch in dem Epitheton des *b'l krntryš* vor; also „der sehr Gesegnete" = „der Hochgelobte" (letzteres ein Wort aus der jüdisch-christlichen Sprachtradition)? Ich nehme das Präverb *arha* provisorisch als „über ... hinaus", „sehr".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000267

den heutigen Karatepe zu tun haben. Die verschiedenen Gleichsetzungen des Namenselements *krntryš* mit kilikischen Ortsnamen, die ich vorhin Revue passieren ließ, sind aus lautgesetzlichen Gründen kaum annehmbar, auch nicht der letzte Versuch dieser Art von VATTIONI[97]. Ein Schritt auf eine Lösung zu könnte vielleicht in den folgenden Überlegungen gefunden werden.

Das Wort *krntryš* macht den Eindruck eines luwischen „Genetiv-Adjektivs", das bekanntlich mit dem Suffix *-assa/assi-* (keilschriftlich *-aššа-*, hieroglyphisch wohl *-as(s)i-*) gebildet wird[98]. Dieses Suffix erkenne ich in dem phönikischen *-š* von *krntryš*, das grundsätzlich nicht die Endung eines sigmatischen Kasus darstellen kann[99]. Als Grundwort des „Genetiv-Adjektivs" könnte dann **krntry-* angesetzt werden, eine z. B. in Ortsnamen[100] geläufige kleinasiatische Wortbildung mit der Endung *-aya-* oder *-iya-*. Dagegen spricht etwas die Länge des so erschlossenen Wortes, die in kleinasiatischen Sprachen ungewöhnlich wäre[101]. Man könnte aber noch weiter

[97] AION NS 18 (1968), 71 f. VATTIONI weist darauf hin, daß der Ortsname Kelenderis in den „Res gestae divi Saporis", d. h. der großen Trilinguis des Sassanidenkönigs Šahpuhr I. von *Naqš-i-Rustām* in griechischem wie „aramäischem", d. h. mittelpersischem und parthischem Gewand vorkommt. Von der mittelpersischen Form ist nur [. . .]*lwsy* erhalten; die parthische lautet *kyrndrws* (so liest M. SPRENGLING, AJSL 57 [1940], 373:14 Nr. 18, und die Photographie ebd., 421, erlaubt diese Lesung; A. MARICQ, Syria 35 [1958], 340 Nr. 22, gibt *kydndrws*), die griechische Κελενδερίν (acc.) (siehe die Nachweise bei MARICQ a. a. O.). Nach VATTIONI ist diese Schreibung mit *-r-* für *-λ-* ein Beweis für die Richtigkeit der Identifikation von *krntryš* und Kelenderis. Dabei ist übersehen, daß in dieser Inschrift erwartungsgemäß die meisten griechischen λ durch parthisches *r* wiedergegeben werden, wie ein rascher Blick auf die Listen MARICQs a. a. O., 338–342, lehrt. Die Šahpuhr-Stelle kann also nicht herangezogen werden.

[98] Vgl. dazu P. MERIGGI, Manuale di eteo geroglifico. I. Grammatica (Incunabula Graeca 13 [Rom 1966]), 82–84 III §§ 26–30; auch – u. a. – G. NEUMANN, IF 69 (1964), 58; Indogermanische Sprachwissenschaft 1816 und 1966 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 24 [Innsbruck 1967]), 31 (vgl. auch ebd., 28, zum Karischen).

[99] Die Wiedergabe von kleinasiatischem *s* (wie immer es phonetisch genau zu fassen sein mag) durch phönikisches *š* ist im Licht der nordwestsemitischen (ugaritischen) Transkriptionen des 2. Jahrtausends und der Verwendung von phön. *š* zur Schreibung von altaram. **ṯ* (/θ/) im 1. Jahrtausend unbedenklich. Ein Ortsname im hethitisch-luwischen Nominativ kann in *krntryš* übrigens nicht vorliegen, da in älterer Zeit indogermanische Lehnwörter und Namen ins Semitische ohne Flexionsendungen übernommen zu werden pflegten.

[100] Ein paar Belege bei E. LAROCHE, Syria 35 (1958), 267 f. Weitere sind den einschlägigen Arbeiten zur historischen Topographie Kleinasiens etc. leicht zu entnehmen, z. B. Kuwaliya KUB XXVII 1 I 58; Šaḫḫaniya KUB VI 45 II 30; 46 II 70; Šanantiya KBo II 1 IV 1; Šukziya KBo IV 13 I 35; Taḫaya KBo I 1 Rs. 43; 4 IV 6; Tupazziya KUB VI 45 II 69; 46 III 34, usf.

[101] So in der sich an das Referat anschließenden Diskussion die Herren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000268

gehen und das phönikische *-y-* vor dem *-š* des Bildungssuffixes als einen Gleitlaut zwischen dem auf *-r-* folgenden Vokal und dem Vokal *-a-* des Suffixes interpretieren; der Vokal nach *-r-* wäre wegen des *-y-* wohl am ehesten *-i-*. Das Adjektiv *krntryš* wäre somit ungefähr als **KRNTRiyassi-* zu analysieren; das zugrunde liegende Substantiv lautete **KRNTRi-*. Da im Phönikischen silbenschließendes *n* in der Regel nicht geschrieben wird, hat zwischen *-n-* und *-t-* höchstwahrscheinlich ein Vokal gestanden. Wir hätten also etwa **k⁰r(⁰)n⁰t⁰ri-*[102] anzusetzen. Davon könnte noch **-⁰t⁰ri-* als das im Hethitischen als heteroklitisches *-(a)tar/-(an)na-* (< **-atna-*) erscheinende Suffix zur Bildung von Verbalnomina und Abstraktbegriffen abgetrennt werden[103]; die Heteroklise wäre nach Analogie von luw. *kutaššari-* KUB XXVI 92,11 neben heth. BÀD-*eššar* „Mauer" und lyk. πατάρα neben heth. *pattar* „Korb" durch Überführung des *r*-Stammes in einen vokalischen, hier einen *i*-Stamm, aufgelöst[104]. Als eigentliches Grundwort schälte sich also **k⁰r(⁰)n-* heraus, dessen Identifikation ich als Semitist den Hethitologen als den zuständigen Fachleuten überlassen muß[105]. Ich bemerke abschließend nur, daß hier, wenn meine Analyse zutrifft, wohl ein von Haus aus luwischer Gottesname in einer nur unvollkommenen phönikisierten Gestalt vorliegt; es fällt dann nicht schwer, hinter dem *b'l krntryš* einen luwischen **K⁰r(⁰)natariyassis Tarhuis* zu erkennen.

Exkurs I: Azitawadda = MATti von Atunna?

Oben ist beiläufig in Übereinstimmung mit der *communis opinio* die Identität des in den Inschriften des Azitawadda genannten *'wrk ... mlk dnnym* bzw. *á-wa+ri-ku-s ... á-tana-wa-ná!-a-ś* [URBS REX-*t*]*i-ś* mit dem von Tiglathpileser III. genannten Urik(ki) von Que vertreten worden. Diese These beruht auf den folgenden Argumenten: 1. Die Namensidentität ist exakt zu beweisen. 2. Die Ruinen des Karatepe gehören in das 8. Jahrhundert v. Chr. 3. Adana und Azitawaddiya gehörten in jener Zeit zu Que. Die Argumente 1. und 3. sind allgemein als richtig anerkannt; 2. wird von BARNETT[106] bestritten, der aus stilistischen Gründen die Reliefs ins 9. Jahrhundert datiert, dürfte aber nicht zu bezweifeln sein. Daß die Reliefs *sui*

O. CARRUBA, D. O. EDZARD, E. v. SCHULER und W. v. SODEN, deren Beiträge zum Ganzen mich veranlaßt haben, den letzten Abschnitt meines Textes gegenüber dem vorgetragenen zu präzisieren (vgl. sofort Anm. 103).

[102] Das Zeichen ⁰ drückt einen Vokal unbekannter Qualität aus.

[103] Diese auch von mir in den Vorarbeiten erwogene Identifikation der Konsonantengruppe *-tr-* wurde gesprächsweise von Herrn CARRUBA zur Diskussion gestellt.

[104] Vgl. etwa G. NEUMANN, IF 67 (1962), 200.

[105] In der Diskussion wiesen die Herren EDZARD und v. SCHULER auf das Epitheton *bēl kurrinni* des Tesub von Kaḫat hin (AHw 511ª s. v. *kurrinnu* 2), das *b'l krn* (*tryš*) entsprechen könnte. Was aber ist in diesem Fall *tryš*?

[106] R. D. BARNETT, BO 22 (1965), 294.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000269

generis sind, liegt weniger an ihrem Alter als an der Provinzialität ihres Entstehungsortes. Nun gewinnt aber W. v. SODEN[107] einen Synchronismus Azitawadda: Sargon von Assyrien und damit einen anderen, die gewöhnliche Ansetzung und die Identifikation des Awariku mit Urik(ki) ausschließenden Anhaltspunkt für die Datierung der Karatepe-Inschriften und -Reliefs dadurch, daß er Azitawadda mit dem bei Sargon belegten ^{I}KUR-*ti-i* (gelesen ^{I}*mat-ti-i* mit Aussprache */wattî/*) KUR*a-tu-na/un-a-a/*^{KUR}*tu-un-na-a-a*[108] gleichsetzt unter der Voraussetzung, daß sowohl Azitawadda wie „Mattî" König von Adana gewesen sei. Für „Mattî" trifft das sicher zu; für Azitawadda glaube ich oben[109] das Gegenteil bewiesen zu haben. Doch auch die übliche Lesung ^{I}*mat-ti-i*, die wohl zunächst an ähnlich lautenden phönikischen Namen[110] orientiert war, bis sie v. SODEN als Kurzform des Namens Azitawadda interpretierte, ist nicht über jeden Zweifel erhaben; man könnte ebenso gut ^{I}*šat-ti-i* oder ^{I}*kur-ti-i* lesen. Für die letztere Möglichkeit läßt sich Vergleichsmaterial anführen: In zwei hieroglyphen-luwischen Inschriften aus Hisarcık kommt ein *ku+r.-ti-a(-s)* geschriebener Personenname vor[111], der **kuratia(s)* oder **kuritia(s)* gelesen werden kann[112]. Dazu stelle ich den Namen des Königs *krt* („Keret"), der uns aus dem nach ihm benannten ugaritischen Epos bekannt ist, und den man mit JIRKU[113] wohl nach dem Personennamen ^{I}*ku-ri-i-ti* Alalaḫ 201,7 zu vokalisieren hat. Das liegt jedenfalls näher als GORDONS auch von F. GRÖNDAHL aufgegriffene Hypothese, *krt* bedeute „der Kreter" und sei mit hebr. *kĕrētî* und *krt* Zeph. 2,6 zusammenzustellen[114]. Denn unabhängig von GORDONS Anschau-

[107] OLZ 56 (1961), 576 f.

[108] Belege: Sm. 2022 II 4′ (H. WINCKLER, Die Keilschrifttexte Sargons [Leipzig 1889], Tf. 45 rechts); Ann. 71 (A. G. LIE, The Inscriptions of Sargon II., King of Assyria. I. The Annals [Paris 1929], 10); Prunkinschrift 29 (WINCKLER, 102).

[109] Siehe S. 193 f. Anm. 8.

[110] Wurzel *TIN, phön. *YTN. Vgl. aber M. WEIPPERT, ZDPV 80 (1964), 170.

[111] Belege: *ku+ri-ti-a-s* nom. L. MESSERSCHMIDT, MVAG 11:5 (Berlin 1906), Tf. LI:1; *ku+ri-ti-a* dat. I. J. GELB, Hittite Hieroglyphic Monuments (OIP 45 [Chicago 1939]), Nr. 26:2. Vgl. dazu GELB, *op. cit.*, 29; MERIGGI, Glossar^{2}, 76; auch E. LAROCHE, Les noms des Hittites (Études Linguistiques 4 [Paris 1966]), 100 Nr. 649.

[112] Es könnte eventuell freilich auch **kura^{n}t(i)a(s)* oder **kuri^{n}t(i)a(s)* gelesen werden; ausschlaggebend ist daher, falls vergleichbar, der Name aus Alalaḫ.

[113] A. JIRKU, Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit (Gütersloh 1962), 85 Anm. 1. W. F. ALBRIGHT, Interpretation 18 (1964), 196; Yahweh and the Gods of Canaan (London 1968), 103 mit Anm. 19, vergleicht *ki-ir-ta*. Vgl. meine Bemerkung in ZDPV 85 (1969) H. 1, Anm. 66.

[114] C. H. GORDON, z. B. JNES 11 (1952), 212; Ugaritic Manual (AnOr 35 [Rom 1955]), § 20.973; Ugaritic Textbook (AnOr 38 [Rom 1967]), § 19.1314;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000270

ungen über die Beziehungen zwischen Syrien–Palästina und der kretisch-mykenischen Welt wird man zunächst im näheren Umkreis Ugarits nach Analogien suchen und dann einen in der Nachbarstadt Alalaḫ belegten einem überhaupt unbelegten und nur aus dem Alten Testament erschlossenen Namen vorziehen. Das alttestamentliche Fundament ist zudem äußerst schwach. GORDON findet den Personennamen *krt* zwar im Konsonantentext von Zeph. 2,6, „where it is applied to the eponymous ancestor of the *krtym* ‚Cretans' (note verse 5)", müßte aber erklären, welche Kriterien ihn in dem augenscheinlich beschädigten Text *wĕ-hāyĕtā ḥebel hay-yām nĕwōt kĕrōt rō'îm wĕ-gidrōt ṣōn* das Wort *krt* (masoretisch *kĕrōt* vokalisiert) als Personennamen überhaupt und mit der angeführten speziellen Bedeutung erkennen lassen, und wie er sich die syntaktischen Position des Worts vorstellt. Daß der LXX-Text mit Κρήτη νομὴ ποιμνίων die (zumindest gedankliche) Konjektur **krt nwt/nĕwē rō'îm* voraussetzt, ist unmittelbar einsichtig. Wahrscheinlich ist *krt* an dieser Stelle einfach eine Dittographie von *nwt*[115], die unter Einfluß des Verses 5 ihre heutige Gestalt angenommen hat. Der bei GRÖNDAHL neben *krt* verzeichnete ug. Name *krty*, der eher als *krt* als „der Kreter" übersetzt werden könnte, ist als Erweiterung von *krt* aufzufassen und somit **kuritiya* zu lesen; er ist mit hier.-luw. **kuritia-* identisch. Sargons Kurtî trüge eine Spätform desselben Namens mit Synkope des *-i-* der zweiten Silbe[116].

*Exkurs II: Ugaritisch *ṢPR und Verwandtes*

Von phön. *ṣpr*, hebr. *ṣāpīr* „Ziegenbock" wie von hebr. *ṣippōr*, phön. *ṣpr* „Vogel" (ug. *'ṣr*) fernzuhalten ist gegen GORDON die Verbalwurzel *ṢPR „(be)wachen", die M. DAHOOD und ich in dem Ausdruck *klb ṣpr* (**ṣāpiru/ṣappāru*) „Wachhund" CTA 14,123.127 nachgewiesen haben[117], und die wohl auch in den ug. Personennamen *ṣpr* PRU II 47,7; 129 Rs. 1[118];

F. GRÖNDAHL, Die Personennamen der Texte aus Ugarit (Studia Pohl 1 [Rom 1967]), 152.

[115] Der Kontext verlangt am ehesten eine Singularform. Vgl. *nĕwat* st.cs.sg. Hi. 8,6? Besser liest man allerdings *nwh*[1] = **nĕwē*. Zu hebr. *nāwê* vgl. zuletzt M. WEIPPERT, Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion (Göttingen 1967), 115 Anm. 1; M. WAGNER, VT Suppl. 16 (1967), 362.

[116] Fernzuhalten ist wohl der Name des von Sanherib entthronten Königs Gurdî (*ᴵgúr-di-i*) von Til-Garimme (R. BORGER, Babylonisch-assyrische Lesestücke [Rom 1963], 74 oben Z. 32).

[117] GORDON, Ugaritic Textbook, § 19.2186; M. DAHOOD, Or NS 29 (1960), 348; M. WEIPPERT, ZAW 73 (1961), 48 Anm. 14. DAHOOD hat das Verbum auch im Hebräischen in Ri. 7,3 nachgewiesen; meine eigene Verknüpfung mit arab. *ṢFR möchte ich jetzt zurückziehen.

[118] Der von GORDON a. a. O. für die Etymologie angeführte und von da zu G. BUCCELLATI, The Amorites of the Ur III Period (Istituto Orientale di Na-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000271

V 84,18 (*ṣp*[*r*]?) und *ṣprn* PRU II 46,20; 60 A 4, syllabisch ^{I}*ṣu-pa-ra-nu* GRÖNDAHL 352^{b} (unveröffentlicht) steckt. Die ugaritischen Namen sind Hypokoristika zu solchen des Typs **ṣupri*/*ṣupar*-GN, wie aus der genannten syllabischen Schreibung im Vergleich mit „amorit." *ṣú-up-ri-e-ra-aḫ* Semitica 1 (1948), 22:15′ (Mari)[119] und hebr. *ṣōpar* Hi. 2,11; 11,1; 20,1; 42,9 hervorgeht. **Ṣup*(*a*)*r*- stellt dabei das Abstraktsubstantiv „Bewachung" (= „Schutz") – Nominalform **fu'l*-, *-a*- wohl Sproßvokal – dar; die Namen gehören zum Typ der „Status-constructus-Namen"[120]. Vgl. auch „amorit." ^{I}*ṣa-pur-sà-lim* ARM VIII 1,50 – wohl mit Verbalform **fa'ul* – und, falls zugehörig, „amorit." ^{I}*ṣa-*AB*-ra-nu-um* BIN IX 316,26[121], Hypokoristikon zu **ṣapar*-GN oder *GN-*ṣapar*. Als Parallelen können auch die mit *ṮMR „(be)wachen" gebildeten Personennamen ug. *ṯmrn* CTA 113 VI 30; PRU V 26,9, syllabisch ^{I}*ša-am-ra-na* gen. RS 16.257 III 49 (PRU III, 202)[122], hebr. *šĕmaryā*(*hû*), *šmryw* (Sam. Ostr. 1,1 f.; 13,2; 14,2; 21,1 f.), *šimrōn*, *šimrî*, *šimrāt* (maskulines Hypokoristikon![123]), *šimrît* (f.), *šęmęr*, *šōmēr* (f.), *šāmīr*/*šāmūr*, phön.-pun. *šmrb'l*, *'sršmr*, *'šmnšmr*, *b'lšmr*[124] herangezogen werden. F. GRÖNDAHL will nach NPN 312 das Element *ṣpr* fragend mit akk. *ṣupru* „Fingernagel(abdruck), Klaue" verbinden[125], was ohne sichere Parallelen ist und mir nach dem Gesagten nicht nötig erscheint. Ihre Nuzu-Beispiele, ^{MÍ}ZU-UB-*ra*-^{D}IŠKUR, ^{MÍ}ZU-BUR-^{D}IŠKUR, ^{MÍ}ZU-*ur-ba-ad-da* NPN 182^{a} sind trotz der logographischen Schreibung ^{MÍ}UMBIN.^{D}IŠKUR NPN ebd., die ich für einen Rebus halte, nicht unproblematisch und nur mit Schwierigkeiten als **ṣupra*/*ṣupur-adda*/*adad* zu lesen. Sind die Namen nicht vielleicht eher als ^{MÍ}*zu-ub-ra*/*zu-bur*/*zu-ur-ba*-GN[126] aufzufassen und mit ^{I}*zu-ú-ur-ra-aḫ-ḫe* = **zuwurraḫḫe*/ NPN ebd. zusammenzustellen? Man könnte auch noch erwägen, ob die hebr. Personennamen *ṣippōr* und *ṣippōrā* (f.) nicht zu der hier behandelten Gruppe gehörige Hypokoristika darstellten; doch ist bei ihnen die gewöhnliche Deutung als „Vogel" ebenso möglich.

poli, Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, ricerche 1 [Neapel 1966]), 179, gelangte Parallelismus zu *uz* „Gans" existiert nicht.

[119] Vgl. H. B. HUFFMON, Amorite Personal Names in the Mari Texts (Baltimore 1965), 258; falsch J. AISTLEITNER, AcOrHung 8 (1958), 85 f. Nr. 248 (Verstoß gegen die Lautgesetze.)

[120] GRÖNDAHL, *op. cit.*, 31–34.

[121] Vgl. BUCCELLATI a. a. O.

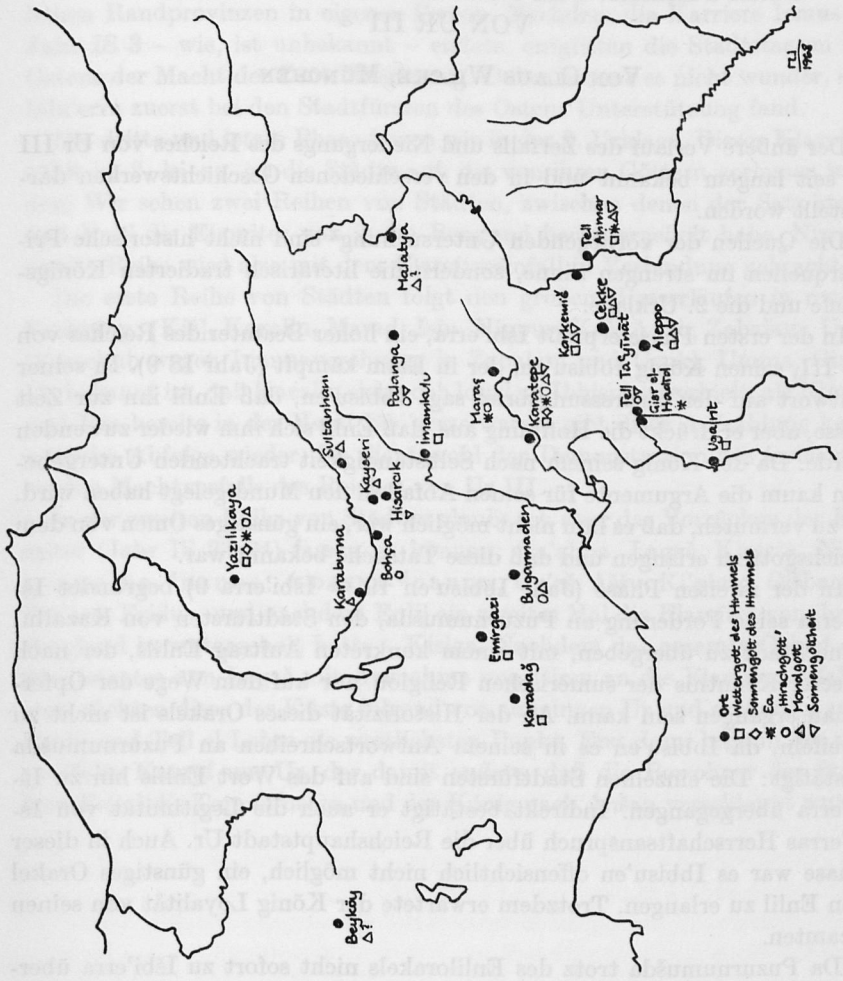
[122] Die ug. Namen werden von GRÖNDAHL, *op. cit.*, 199, anders abgeleitet.

[123] Vgl. M. WEIPPERT, ZDPV 82 (1966), 325.330 mit Anm. 281 f.

[124] M. LIDZBARSKI, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I (Weimar 1898), 378 f. [125] *Op. cit.*, 190.

[126] Für *zu-ur-ba-* neben *zu-ub-ra-* vgl. hurr. *erwi-* „Herr" (z. B. in ^{I}*erwiḫuta*, ^{I}*erwišarri* NPN 211) neben *ewri-*, ug. konsonantisch *iwr*/*ibr-* (z. B. in ^{I}*e-ew-ra-ka*$_4$*-li* NPN 49; ^{I}*e-ew-ri-šar-ri* Qatna, richtig gelesen bei A. GUSTAVS, PJ 26 [1930], 10 Anm. 4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000272


Malatya
Tell Ahmar
Karkemiš
Ceklise
Aleppo
Tell Ta'ynāt
Gâr el Hadîd
Ugarit
Adanga
Sultanhan
Kayseri
Hisarcik
Imamkulu
Maraš
Karatepe
Yazilikaya
Karaburna
Bohça
Bulgarmaden
Emirgazi
Karadağ
Beyköy
Ort
Wettergott des Himmels
Sonnengott des Himmels
Ea
'Hirschgott'
Mondgott
Sonnengöttin

DREI PHASEN DES NIEDERGANGS DES REICHES VON UR III

Von Claus Wilcke, München

Der äußere Verlauf des Zerfalls und Niedergangs des Reiches von Ur III ist seit langem bekannt und in den verschiedenen Geschichtswerken dargestellt worden.

Die Quellen der vorliegenden Untersuchung[1] sind nicht historische Primärquellen im strengen Sinne, sondern die literarisch tradierten Königsbriefe und die 2. Urklage.

In der ersten Phase erpreßt Išbi'erra, ein hoher Beamter des Reiches von Ur III, seinen König Ibbisu'en, der in Elam kämpft (Jahr IS 9). In seiner Antwort auf den Erpressungsbrief sagt Ibbisu'en, daß Enlil ihn zur Zeit hasse, aber er drückt die Hoffnung aus, daß Enlil sich ihm wieder zuwenden werde. Da der König seinem nach Selbständigkeit trachtenden Untergebenen kaum die Argumente für seinen Abfall in den Mund gelegt haben wird, ist zu vermuten, daß es ihm nicht möglich war, ein günstiges Omen von dem Reichsgott zu erlangen und daß diese Tatsache bekannt war.

In der zweiten Phase (Jahr Ibbisu'en 19 = Išbi'erra 9) begründet Išbi'erra seine Forderung an Puzurnumušda, den Stadtfürsten von Kazallu, seine Stadt zu übergeben, mit einem konkreten Auftrag Enlils, der nach unserer Kenntnis der sumerischen Religion nur auf dem Wege der Opferschau ergangen sein kann. An der Historizität dieses Orakels ist nicht zu zweifeln, da Ibbisu'en es in seinem Antwortschreiben an Puzurnumušda bestätigt: Die einzelnen Stadtfürsten sind auf das Wort Enlils hin zu Išbi'erra übergegangen. Indirekt bestätigt er auch die Legitimität von Išbi'erras Herrschaftsanspruch über die Reichshauptstadt Ur. Auch in dieser Phase war es Ibbisu'en offensichtlich nicht möglich, ein günstiges Orakel von Enlil zu erlangen. Trotzdem erwartete der König Loyalität von seinen Beamten.

Da Puzurnumušda trotz des Enlilorakels nicht sofort zu Išbi'erra überging und sich ca. ein Jahr lang abwartend verhielt, steht zu erwarten, daß auch für die übrigen Stadtfürsten das Omen nicht der einzige Grund zum Wechsel der Fronten war.

Hier ist der Partikularismus zu nennen. Daß er sich gerade in dieser Zeit

[1] S. demnächst ausführlicher in ZA NF XXVI.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000274

so stark auswirkte, hat Gründe, die weiter zurückliegen: Šulgi hatte den Lokalfürsten weitgehend ihre Autonomie gelassen und sie königliche Rechte de facto ausüben lassen (Letter Coll. A 2: Brief Šulgis an Irmu, den späteren Reichskanzler). Nach dem Tode Šulgis trat hier ein Wandel ein. Denn der Reichskanzler Irmu übernahm die höchsten Verwaltungsposten der östlichen Randprovinzen in eigener Person. Nachdem die Karriere Irmus im Jahr IS 3 – wie, ist unbekannt – endete, entglitten die Stadtstaaten des Ostens der Macht der Zentralregierung. Daher nimmt es nicht wunder, daß Išbi'erra zuerst bei den Stadtfürsten des Ostens Unterstützung fand.

Die dritte und letzte Phase fassen wir in der 2. Urklage. Dieses Klagelied zählt im 2. ki-ru-gú die Städte auf, die von ihren Göttern verlassen wurden. Wir sehen zwei Reihen von Städten, zwischen denen der Satz steht, daß Enlil die Elamiter von ihrem Bergland heruntergeholt habe. Nur die zweite Reihe wird also mit dem Elamitereinfall in Verbindung gebracht.

Die erste Reihe von Städten folgt den großen Wasserläufen in nw–sö Richtung: [Kiš], Kazallu, Marad, Isin, Nippur, Keš, Adab, Zabalam, Uruk (Einschub wegen Inannaverehrung in Zabalam und Uruk), Umma, Girsu. Da bekannt ist, daß Kazallu sich noch loyal zu Ibbisu'en verhielt, als Nippur und Isin bereits in der Hand Išbi'erras waren, gibt diese Aufzählung keine zeitliche Abfolge wieder. Sie dient wohl der Demonstration des fortschreitenden Machtverfalls des Reiches von Ur III.

In der zweiten Reihe von Städten glaube ich aber das Vorrücken der Elamiter (Jahr IS 23–24) fassen zu können: Gu'abba, Lagaš, Kinirša, Ninâ, i_7-nun-na-^{d}nanna, é-DANNA-^{d}nanna, Ga'eš, Aššu, Ki'abrig, Gišbanda, Ku'ara, Eridu – und nachdem Enlil ein zweites Mal die Elamiter von ihrem Bergland heruntergeholt hatte – Kisiga. Nachdem das gesamte Gebiet des Stadtstaates von Lagaš mit Ausnahme von Girsu an die Elamiter gefallen war, rückten diese der Küste folgend vor, umgingen Ur und eroberten auch Eridu und Tell el Laḥm als westlichsten Punkt. Erst dann begann der verzweifelte Kampf um Ur, der damit endete, daß die Bewohner der Stadt dem Feind die Tore öffneten und der König nach Anšan verschleppt wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000275

ZUR AUSSPRACHE UND TRANSKRIPTION DES SUMERISCHEN[1]

Von Joachim Krecher, Münster/Westf.

Wer mit der babylonischen Keilschrift durch Lektüre akkadischer Texte einigermaßen vertraut ist und sich auf die eine oder andere Weise die Grundzüge der sumerischen Grammatik angeeignet hat, stößt bei den ersten Versuchen, selbständig einen sumerischen Keilschrifttext zu entziffern, in der Regel zunächst auf unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten. Denn das lexikalische Standard-Werk, A. Deimels „Šumerisches Lexikon", bietet zu fast jedem Keilschriftzeichen eine chaotisch anmutende Fülle von Deutungen, Aussprachen oder beidem. Der praktische Grund für die Hilflosigkeit des Anfängers gegenüber dieser Vielfalt liegt allerdings nicht an der Schwierigkeit des Sumerischen, sondern am Fehlen eines geeigneten progressiven Lehrbuchs, nach dem man sich in die Lektüre zusammenhängender sumerischer Texte einarbeiten könnte.

Dennoch stellt sich nach einer längeren Zeit unsicherer Bemühungen eine gewisse Routine im Lesen der gängigen Textgruppen ein. Diese Routine führt zum Erfolg – im Prinzip bei allen literarischen und Wirtschaftstexten, die den Regeln der Normalorthographie folgen. Für sehr viele Wörter können wir gut begründete und vielfach belegte Angaben über die Bedeutung machen.

Weniger gut begründet ist in vielen Fällen die Lesung, die Transkription; auch fehlt hier manchmal der Konsensus: Soll man das Wort „ich" mà-e umschreiben oder gá-e, das Wort „sagen" dug_4 oder du_{11}? Das Wort für die (von B. Landsberger so übersetzte) „stolze Pracht" las man früher ka-ni; dann stellte sich gir_x-zal als richtig heraus. Manches spricht für $giri_x$-zal, also Zweisilbigkeit des ersten Bestandteils. Für diesen sind andererseits auch kir_4 und kirì überliefert.

Man wird zugeben, daß die Entscheidung für eine der 2–4 Möglichkeiten im allgemeinen nur konventionell ist. Für die Übersetzung spielt allerdings die genauere Festlegung der Lesung keine Rolle. Die Zurückhaltung, die wir uns hier auferlegen, ist durchaus legitim, wenn der Text in Normal-

[1] Die wesentlichen Thesen besonders am Schluß dieses Referats sind ausführlich entwickelt und mit zahlreichen Belegen begründet in meinem Beitrag zur Festschrift für W. von Soden (*lišān mitḫurti* = Alter Orient und Altes Testament Bd. 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000276

orthographie überliefert ist und solange das Ziel nur darin besteht, eine beigegebene Übersetzung zu erläutern. Selbstverständlich bleibt die Notwendigkeit bestehen, die elementaren orthographischen Regeln bei der Deutung nicht zu übergehen: KAL wird zwar in den Bedeutungen „Mann" (ĝuruš), „stark (kala(-g)) und „wertvoll" (kal) gebraucht, KAL-a kann jedoch nur „des Mannes" (ĝuruš-a) meinen, da „des Starken" KAL-ga (d. h. kala-ga), „des Wertvollen" KAL-la (kal-la) geschrieben wird. gù-dé-a-ne ist nicht „sein Berufener" (: gù-dé-a-né), sondern „die Berufenen", usw.

Streng genommen sollte man bei Transkriptionen, die man nicht wenigstens auf Verlangen auch begründen könnte oder die strittig sind, große Buchstaben (Kapitälchen) verwenden, z. B. also GÁ-e oder MÀ-e für „ich". Aber auch hier ist die übliche Umschrift mit kleinen Buchstaben gerechtfertigt, wenn mit ihr nicht der Anspruch erhoben wird, die betreffende Lesung sei bekannt und begründet.

Gegen die eben geschilderte und begründete Gleichgültigkeit hinsichtlich der Umschrift könnte man zunächst zwei Argumente anführen – beide nicht besonders kräftig. Zum einen bleiben die unorthographischen oder, weniger genau: syllabischen Texte ohne intensives Bemühen um zutreffende Lesungen von vornherein großenteils unverständlich, und es gibt ja nun einmal gerade bestimmte Dumuzi-Lieder nur in unorthographischer Schreibweise. Aber gut erhaltene Tafeln sind hier im ganzen selten, und auch intensive Bemühungen um deren Verständnis führen oft nur zu einem bescheidenen Erfolg.

Zum andern sind etymologische Betrachtungen, von denen man doch auch für das Sumerische Hilfe beim Suchen nach Wortbedeutungen erwarten könnte, aussichtslos, wenn die Lautgestalt der Wörter vorher nicht exakt festgestellt wird. Ein – wenn auch heute überholter – Versuch in dieser Richtung war das „Sumerische Glossar" von F. DELITZSCH (1914). Vor einer Wiederaufnahme derartiger Untersuchugen müssen wir aber eine umfassende Erschließung des sumerischen Wortschatzes nach deskriptiven Gesichtspunkten, mit anderen Worten ein empirisch ausgearbeitetes sumerisches Lexikon abwarten, um eine sichere Basis zu bekommen. So ist die etymologische Betrachtungsweise des sumerischen Wortschatzes mit der Absicht, die Bedeutung der Wörter besser zu fassen, kein akutes Problem und erzwingt jedenfalls zum gegenwärtigen Zeitpunkt keine besondere Mühe um exakte Transkription.

Man muß nun aber zugeben, daß bei einer großzügigen Handhabung der Transkription die Keilschriftzeichen leicht in Gefahr kommen, nur mehr als abstrakte Inhaltsträger zu gelten, nicht als Vermittler von Lauten, Worten, Sätzen. Vor einer ähnlichen Situation stehen wir, wenn in akkadischen Texten Wortzeichen verwendet sind. Zwar genügt dort die Transkription

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000277

NU NITA *ù* SAL zusammen mit der Übersetzung „eine Abbildung eines Mannes und einer Frau" zur Verdeutlichung dessen, wie der Übersetzer die Keilschriftzeichen verstanden hat. Aber NU, NITA und SAL sind, nach der Absicht des babylonischen Schreibers, eben nicht Sinn-Zeichen (Ideogramme), sondern Wort-Zeichen: NU meint nicht „Abbildung", sondern steht für akkadisches *ṣalmu*, *ṣalmi*, *ṣalma* oder *ṣalam*, usw.

Zurück zum Sumerischen. Wenn wir den Grundsatz, daß nämlich die Keilschrift Laute, Wörter und Sätze ausdrückt, anerkennen, dann ist damit auch die Aufgabe gestellt, bei der Übertragung eines Keilschrifttextes in unsere Schrift und bei der Lektüre soweit als möglich der *Sprache* gerecht zu werden – wobei ich nicht weiter auszuführen brauche, daß dieses Ziel immer nur teilweise erreichbar bleiben wird. Das Bemühen um möglichst korrekte Transkription hat doch wohl bei *jeder* Textbearbeitung einzusetzen, weil nun einmal ein literarisches Dokument, wenn wir uns ihm überhaupt zuwenden, auch die Frage nach der sprachlichen Realisierung an uns stellt und diese Frage im Prinzip die gleiche Sorgfalt verlangt wie die Frage nach dem Inhalt. Es ist zuzugeben, daß die letztere für uns die wichtigere ist, weil bis jetzt allein sie weiterführt.

Dürfte nach alledem über die Notwendigkeit exakter Transkription kein Zweifel bestehen, so fragen wir nun nach ihrer Möglichkeit. Wir wissen, daß in einigen Fällen überhaupt keine Möglichkeit besteht, die Lesung auch nur ungefähr festzustellen; ein bekanntes Beispiel ist die topographische Bezeichnung ḪI×DIŠ für den Bereich Umma. Oft jedoch haben wir nicht nur eine, sondern mehrere und zwar divergierende Traditionen über die Lesung. Es ist klar, daß wir keine Quelle, die uns eventuell Auskunft über die Lesung geben kann, von vornherein ausschließen dürfen. Ich zähle die folgenden 9 Gruppen von Überlieferungen der Lesung auf:

1. Aussprache-Angaben der Vokabular-Texte;
2. Aussprache-Glossen zu einzelnen Wörtern in Abschriften literarischer Texte oder Listen;
3. unorthographische Schreibungen im allgemeinen, dazu die üblichen syllabischen Schreibungen im Emesal und die allerdings seltenen syllabischen Schreibungen von Sumerogrammen im Akkadischen (Beispiel für das letztere: AŠ.TI bei Assurnasirpal statt AŠ.TE = *kussû* „Stuhl");
4. für die auslautenden Konsonanten und Vokale die unterschiedliche Orthographie der mit Vokal beginnenden Affixe: GAR-ra, wenn = Verbalwurzel + a, schließt die Lesung níg-ra aus; al-DU-un, wenn die Bedeutung „du gehst" zu erwarten, schließt die Lesung al-gin-un aus, usw.;
5. Wechsel in der Schreibweise bei mehreren vorhandenen Abschriften des gleichen Textes (wenn dù für KA, dann KA = du_{11} usw.);
6. die Lautgestalt entsprechender Lehnwörter im Akkadischen;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000278

7. die Verwendung eines Wortes als Silbenzeichen, auch in akkadischen Wörtern;

8. die Zeichennamen, z. B. *dūgu* als Name des Zeichens 𒆠 offenbar von 𒆠 = dùg (du_{10}) „gut" abgeleitet;

9. vereinzelt die Wiedergabe durch griechische Buchstaben, z. B. λεφες für lipiš „Inneres".

Wo für ein Wort mehrere Quellen für die Aussprache vorhanden sind, beobachten wir häufig Divergenzen; statt vieler Beispiele hier nur eines. Für GAL „groß" ergibt sich die Lesung /gal/ aus Vokabular-Angaben, /gall/ aus jüngeren Lehnwörtern wie *nargallu* „Groß-Sänger" aus nar-gal, /kall/ aus älteren Lehnwörtern wie *ekallum* „Palast" aus é-gal, /ngal/ aus vereinzelten jüngeren Lehnwörtern wie mittelbabylonisch *diqungal* (st. constr.) „Groß-Richter von ..." aus di-ku_5-gal, schließlich /qal/ aus einer altbabylonischen unorthographischen Schreibung ni-qa-al für ní-gal „großer Schrecken". Schwerlich gilt jede der verschiedenen Varianten unter allen Bedingungen.

Eine erste Klärung verspricht der Hinweis auf die Geschichte des Sumerischen und die Geschichte seiner Überlieferung durch akkadische Schreiber. Die Diskrepanz /k/ : /g/ in *ekallum*: *nargallu*, ga-al hängt bekanntlich mit der frühen Übernahme des Lehnwortes *ekallum* zusammen. Zwischen der Periode der Übernahme von *ekallum* und der Periode der Übernahme von *nargallu* wird von den meisten Forschern eine Lautverschiebung innerhalb des Sumerischen angesetzt; ich möchte allerdings annehmen, daß auch die Umgestaltung des semitischen Sprachbereichs, *in* den das Lehnwort übernommen wurde, eine Rolle gespielt hat, vielleicht sogar *die* Rolle.

Ein zweiter Weg der Klärung besteht etwa angesichts der Differenz /g/: /n/ in ur-sag „Held" und dem daraus entlehnten *uršānu* im Ansatz sumerischer Sonderphoneme, die dem Semitischen von Haus aus fremd waren und sich für den Akkader nicht eindeutig darstellen ließen. In Frage kommen der in gá, ág usw. enthaltene velare Nasal, dessen Erscheinungsformen außerhalb des älteren Sumerischen zwischen /m/, /n/ über /n + g/, /m + g/ usw. bis zu /g/, /k/ und /q/ schwanken[2]; ferner das von B. Landsberger

[2] Es ist sehr zu bedauern, daß sich für den „velaren Nasal", dessen Existenz allgemein anerkannt ist, immer noch keine eindeutige verbindliche Transkription herausgebildet hat. Da nach der Liste in ŠL I[3] fast immer eine Transkription mit /g/ möglich ist und man so lange wie möglich bei diesem System bleiben wird, empfiehlt sich die Umschrift mit /g/ und einem diakritischen Zeichen, wie sie auch E. Sollberger in TCS 1, 7 angibt. Als diakritisches Zeichen über /g/ halte ich ˆ (franz. accent circonflexe) für praktisch, da sich g̃, ŋ, n͡g mit einer Schreibmaschine nicht darstellen lassen und je länger desto mehr maschinengeschriebene Druckvorlagen erforderlich werden. Für den üblichen Typensatz aber sind ĝ und g̃ durchaus gleichwertig; die „Tilde", sonst Zeichen der Mouil-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000279

in der Einleitung zu seiner Edition von Ur-e-a = *nâqu* bestimmte /s_2/ (vor Vokal in Ur-ea durch za, zi usw., später aber durch sa, si usw. bzw. ša, ši usw. dargestellt); dazu vielleicht das von W. von Soden vorgeschlagene /R/, das als /r/, /r + š/ oder /š/ erscheint; schließlich ein mit /b/ und /p/ wechselndes /M/ (Anknüpfungspunkt: zú-lum(-ma) gegenüber *suluppu* „Dattel"). D. O. Edzard verwies im Anschluß an das Referat noch auf das anlautende /h/ in hebr. *hēḵāl* usw. aus é-gal und auf die regelmäßig fehlende Vokalkontraktion nach einigen Verbal- und Nominalwurzeln wie lá „abwiegen" (ì-lá-e „er wird abwiegen", nicht *ì-lá = /i-lâ/), woraus sich ein /h/ o. ä. als Anlautkonsonant etwa von é „Haus" und als Auslautkonsonant etwa bei lá < */lah/ erschließen läßt.

Eine dritte Möglichkeit der Deutung gewinnen wir meines Erachtens in vielen Fällen, wenn wir den Akzent, die Betonung mit heranziehen. A. Falkenstein hatte in ZA 52 (1959), 97 ff. den sumerischen Akzent als einen starken Druck-Akzent (Iktus-Akzent) bestimmt und aus Schwund von Vokalen für viele Fälle auch die Stelle des Akzents ermittelt. Es ist gewiß kein Zufall, daß das Akkadische nach W. v. Soden, GAG § 38 ebenfalls durch einen starken Iktus-Akzent gekennzeichnet war. Im Akkadischen läßt sich nun ein Zusammengehen, eine gegenseitige Bedingtheit von Tonstelle und langer Silbe beobachten: einerseits kann der Ton nicht auf jeder kurzen Silbe liegen, andererseits werden unter dem Ton kurze, d. h. offene kurzvokalische Silben öfters sekundär gelängt (Längung des Vokals, Gemination des Konsonanten: *iprúsū*, *iškúnnū*). Ebenso lassen sich nun auch im Sumerischen unerwartete Geminierung oder Vokallänge als Wirkungen des Wortakzents deuten; Nasalierung (s. das oben zitierte *diqungal*) können wir dann als Geminaten-Dissimilation verstehen. Wichtig ist, daß sich Lehnwörter im Akkadischen bei Antritt der akkadischen Kasusendung offenbar genauso verhalten wie die entsprechenden sumerischen Etyma beim Antritt einsilbiger Postpositionen: der Akzent liegt auf der der Endung vorausgehenden Silbe, d. h. also bei einem konsonantisch schließenden Wortstamm auf der letzten Stammsilbe. *ekállum* also wie e_2-g'al-la, nicht wie 'e_2-gal; *gipáru* wie ĝi_6-p'ar$_3$-e, nicht wie ĝ'i_6-par$_3$; bei genitivischer Zusammensetzung *giškanákku* wie ĝiš-ka_2-n'a-ke_4.

Eigenartig und ohne Parallele im Akkadischen ist die Beobachtung, daß bei der Tonsilbe statt einer geminierten Media auch einfache oder geminierte Emphatica, einfache oder geminierte Tenuis verwendet werden kann, und zwar schon in Texten aus der altbabylonischen Zeit. Schon zitiert ist ni-qa-al für n'i_2-gal; vgl. weiter gu-ru-ṭà (ebenfalls altbabylonisch, aus T. Harmal, akkadisch *maqātum* „fallen") wahrscheinlich für gur'ud_x-

lierung von Konsonanten, hat zum velaren Nasal ebensowenig eine Beziehung wie der Zirkumflex, sonst Zeichen für Dehnung von Vokalen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000280

(d)a „hinwerfen"; ka-la-ak-ka (T. Harmal) und ka-la-ka (vielleicht Sippar) für kal'a-ga „stark".

Daß die beobachteten Erscheinungen sekundär sind gegenüber den jeweils gültigen Tonstellen, ergibt sich aus ihrer Vielfalt (vgl. oben die „Erscheinungsformen" von /gal/ „groß"); warum etwa bei den „Media" des Altbabylonischen im gegebenen Falle gerade Gemination, Nasalierung, Ersatz durch Tenues oder Ersatz durch emphatische Konsonanten auftritt, können wir nicht angeben. Wenn wir aber eines Tages auch für das Sumerische eine zusammenhängende Umschrift ausarbeiten, darf der Akzent mit seinen deutlichen Wirkungen nicht außer Acht bleiben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000281

DIE CHRONOLOGIE DER HETH. TEXTE UND DIE HETH. GESCHICHTE DER GROSSREICHSZEIT

VON ONOFRIO CARRUBA, PAVIA

Die Darstellung der hethitischen Geschichte, ihres Ablaufs und die Feststellung ihrer historischen Persönlichkeiten hat in den letzten zwanzig Jahren durch Zuwachs an Texten, aber vor allem durch lebhafte Forschungs- und Diskussionstätigkeit ein durchaus klareres Bild gewonnen[1].

Wie bekannt, ruhte diese Darstellung hauptsächlich auf der erfolgreichen Zusammenstellung E. FORRERS[2], der alle hethitischen Könige des Alten, Mittleren und Neuen Reiches im wesentlichen festgestellt und zeitlich fixiert hatte.

Durch den Fortschritt der Forschung mußte der zeitliche Ansatz der Könige des Alten und Mittleren Reiches korrigiert und einige Namen (z. B. Tuthalija I., Großvater (?) von Labarna, oder Pimpira) aus der Liste gestrichen werden[3]. Für die jüngere Zeit war von großer Bedeutung die scharfsinnige Entdeckung eines Suppiluliuma II. (in den eigenen Urkunden auch Suppiluliama genannt) am Ende des heth. Neuen Reiches um 1200 seitens E. LAROCHE[4].

[1] Die letzten Darstellungen der hethitischen Geschichte sind folgende: O. R. GURNEY, *The Hittites*, Harmondsworth 1962; H. OTTEN, *Hethiter, Hurriter und Mitanni*, in Fischer-Weltgeschichte, *Die altorientalischen Reiche*: II Das Ende des 2. Jahrtausends, Frankfurt 1966, S. 102–176; The Cambridge Ancient History, Rev. Aufl. 1965 ff.: Vol II. Ch. VI, *Anatolia* c. 1750–1600; und Ch. XVa, *Anatolia c.* 1600–1380, by O. R. GURNEY; Ch. XVII, *The Struggle for the Domination of Syria* (1400–1300 *B. C.*); Ch. XXIa, *Anatolia from Shuppiluliumash to the Egyptian War of Muwatallish*; Ch. *XXIV*, *The Hittites and Syria* (1300–1200 *B. C.*) by A. GOETZE.

[2] E. FORRER, *Die Boghazköi-Texte in Umschrift I* (= W.V.D.O.G. 42) Berlin-Leipzig 1926, S. VI f.; 13*–26* (abgekürzt 2 *BoTU*).

[3] F. SOMMER – A. FALKENSTEIN, *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattusili I* (*Labarna II*), München 1938, 211 ff.; H. OTTEN, MDOG 83 (1952) 49 ff.; E. LAROCHE, Anadolu II (1955) 4 f.
Die Zählung der Könige namens Tuthalija hängt von der Existenz dieses ältesten Tuthalija ab, die heute meistens verneint wird. Daher findet man im Folgenden evtl. die alten Bezeichnungen, wie z. B. Tuthalija IV. (= III). Zur Beibehaltung der Bezeichnungen unter Ausschaltung Tuthalijas I., s. z. B. GURNEY, *Anat. I*, Königsliste (Innenseite des Umschlages) gegenüber GURNEY, *Hitt.* 216 und OTTEN, Fischer Weltgesch. 176.

[4] E. LAROCHE, RA XLVII (1953) 70 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000282

Dieser Suppiluliama hat aber als Vorgänger einen Bruder Arnuwanda, und beide sind Söhne Tuthalijas IV.: es ergibt somit eine Thronfolge Tuthalija–Arnuwanda–Suppilulijuma (=Suppiluliama), die für die beiden ersten ein neues Problem heraufbeschwört. Das Paar Tuthalija (IV.)–Arnuwanda zeigt in der Tat Homonymie mit zwei Königen am Anfang des Neuen Reiches, Tuthalija II. (oder I.: s. oben Anm. 3) – Arnuwanda I., dessen Sohn, ihrerseits Vorgänger des großen Suppiluliuma (Urgroßvater bzw. Großvater, nach der geläufigen Auffassung)[5]. Da der Name Suppiluliuma nicht immer in den Urkunden lautlich unterschieden wird (Suppiluliuma/Suppilulijama), entsteht oft Verwirrung in der Deutung der Thronfolge- und Genealogieangaben, und das um so mehr, da ein weiterer Tuthalija (III. oder II. s. oben Anm. 3) als Vorgänger und Vater Suppiluliumas I. vorkommt, und daß dieser einen Sohn namens Arnuwanda hat, der wenige Monate regierte und gut belegt ist[6]. Somit sind mit Sicherheit drei hethitische Könige namens Tuthalija und drei namens Arnuwanda bezeugt, die alle sich um den Namen Suppiluliuma in den Erwähnungen der Thronfolgen gruppieren und dadurch die Klarheit nicht gerade fördern.

Das Problem, das durch diese Homonymien entsteht, ist nicht leicht und bringt vielfache Mißverständnisse mit sich, wie die zahlreichen Behandlungen seitens verschiedener Forscher deutlich zeigen[7].

Uns geht es aber hier hauptsächlich um die Zuweisung einer Reihe von Urkunden, die den Namen Tuthalijas oder Arnuwandas ohne weitere Angaben tragen und somit schlecht datierbar sind.

An sich wäre das nicht so schwerwiegend, wenn diese Urkunden nicht oft von höchst interessanten Ereignissen berichteten, die vielfach dazu gedient

[5] Bis Laroche, RA a. a. O., setzte man anhand von KUB XXVI 32 und 33 auch einen Bruder und Vorgänger Suppiluliumas namens Arnuwanda ein. [Zum Fragen-Komplex der Vorgänger Suppiluliumas und somit zu den heth. Königen mit Namen Tuthalija und Arnuwanda, s. jetzt den äußerst wichtigen Beitrag H. Ottens, *Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie*, in Abhandl. Akad. Wiss. Lit. Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl. 1968, 3].

[6] Er ist der Bruder und Vorgänger Mursilis II. und scheint an der Pest (oder an einer anderen Krankheit) gestorben zu sein, vgl. Ann. Mursilis 14 f.; Otten, Weltgesch. 149 f.; Gurney, *Hitt.* 32; Götze, *Anat.* (s. Anm. 1) 28 f. Die einzige Urkunde, die man ihm mit Sicherheit zuweisen kann, ist z. Z. KBo XII 33. Es ist auch evtl. möglich, daß einige Urkunden, die den Namen Arnuwandas tragen, jedoch wenige oder unerhebliche Altertümlichkeiten zeigen, wie etwa die hier auf Tafel II analisierten Nummern Cat. 99 (Ura); 123, 7 u. 14; 178,4, von ihm redigiert wurden, sicher ist das nicht.

[7] H. G. Güterbock, *Siegel aus Bogazköy I* (= AfO, Beiheft 5) 1940 S. 32 ff.; Jcs X (1956) 120; A. Götze, BASOR 122 (1951), 18–25; JAOS LXXII (1952) 67–72; JCS XI (1957) 53 ff. (63 ff.); E. Laroche, RA o. a. O. 77 ff.; Anadolu o. a. O. 6 ff.; H. Otten, MDOG o. a. O. 53 ff., 57 ff. [und jetzt Abhandl. Akad. Mainz, passim].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000283

haben, den Rahmen der heth. Geschichte durch ein bestimmtes Bild zu füllen, das nunmehr traditionell geworden und dennoch u. E. falsch ist. Um nur ein paar Beispiele zu nennen, wollen wir hier an folgende Texte erinnern:

1. die sogenannten „Annalen Tuthalijas IV.": sie berichten von einer Koalition um das Land Assuwa, die in der Historiographie als die mögliche troianische Koalition der homerischen Dichtung gilt[8];

2. die Urkunde des Madduwatta, die zwar nicht einem bestimmten König zuweisbar ist, jedoch einem der letzten Könige zugeschrieben wird. Der Text gibt ein trübes Bild des auseinanderfallenden hethit. Reiches, das seit dem Herausgeber (Götze) bis heute (Otten; Gurney; Götze) nur zu den allerletzten Jahren des Reiches zu passen schien, als die „Seevölker" von allen Seiten hereinbrachen und alle Teile des Staates revoltierten[9].

Allerdings haben manche Forscher gelegentlich in der letzten Zeit schüchterne Reinterpretationen und Umdatierungen einiger Texte versucht mit daraus folgender Revision einzelner historischer Ereignisse. Wir verweisen hier z. B. auf die vorsichtige und zögernde Zuweisung der „Annalen Tuthalijas" (IV.) an einen frühen Tuthalija (bekannt als II.: ca. 1450 v. Chr.) seitens G. R. Gurney[10]; oder auf den Nachweis H. G. Güterbocks, daß Alasija (Cypern) nicht nur von Suppiluliuma II. (Suppilulijama) erobert worden ist, sondern vorher schon von seinem Vater Tuthalija IV.[11].

[8] S. GURNEY, *Hitt.*, 56 ff.; F. CASSOLA, *La Jonia nel mondo miceneo*. Napoli 1956, 68ff.; 324ff.; G. L. HUXLEY, *Achaeans and Hittites*. Belfast 1965², 32 ff.; vgl. R. D. BARNETT, *Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age*, CAH rev. Aufl. Vol. II Ch. XXX, S. 1 ff. F. H. STUBBINGS, *The Recession of Mycenaean Civilization* CAH rev. Aufl. Vol. II Ch. XXVII, S. 6 f., 13.

[9] Es genügt hierzu ein Verweis auf alle in den vorigen Anmerkungen erwähnten Beiträge, die das Ende des heth. Reiches behandeln. S. noch z. B. H. SCHMÖKEL, *Geschichte des alten Vorderasiens*. Leiden 1957 (in Handbuch der Orientalistik, Bd. IV Abschnitt 3), S. 138 f.; D. L. PAGE, *History and Homeric Iliad*, Berkeley 1959 96 ff.; G. A. WAINWRIGHT, An. St. IX, 201 ff.; H. W. CATLING, *Cyprus in the Neolithic and Bronze Age Periods*, CAH, rev. Aufl. vol. II Ch. XXIIb, 59.

[10] S. *Anat. II* S. 20 ff.

[11] H. OTTEN, MDOG 94 (1963) 13–23; G. STEINER, Kadmos I (1962) 130–138. Die neue Interpretation findet sich in H. G. GÜTERBOCK, JNES XXVI (1967) 73 ff. und schon in A. GÖTZE, *The Hittites and Syria*, CAH rev. Aufl. Vol. II Ch. XXIV, 51 f. S. jetzt auch OTTEN, Weltgeschichte II 173.
Wir selbst hatten Athenaeum XLIV (1966) 168 ff. durch historische und sprachliche Indizien die Eroberung Alasijas weitgehend vor Suppiluliuma II datiert: wir dachten an Suppiluliuma I. Da die von uns dort beigebrachten Kriterien immer noch bestehen, ja gar durch die vorliegenden Untersuchungen bestätigt worden sind, möchten wir dabei bleiben.
S. auch G. F. HILL, *A History of Cyprus*. Cambridge 1940, S. 45 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000284

Freilich würde die Verwendung historischer Argumente allein meistens nicht genügen, um Sicherheit bei den Datierungen und bei der Darstellung gewisser Ereignisse zu erreichen, denn es stiften Verwirrung:

1. die erwähnte, häufige Homonymie bei den hethitischen Königsnamen und überhaupt in der hethitischen Onomastik;

2. die Subjektivität mancher Schlußfolgerungen bei den Argumentierungen selbst, a) wie im Falle des Madduwatta-Textes, wo innerhethitische Wirren und Zeichen des Verfalls dargestellt wären, die eine Periode der Schwäche aufzeigen, und somit gegen Ende des Hethiter-Reiches zu datieren seien[12]; oder b) wie z. B. bei den Ereignissen um Millawanda, Apasa, Wallarima, Ijalanda und einige andere Städte (Mursili-Annalen; Tawagalawa-Brief), die sich nur an der Südküste und nicht an der Westküste hätten abspielen können, weil die Hethiter bei der damaligen Kriegs- und Expeditionstechnik nicht so weite Entfernung bei Kriegszügen zurücklegen konnten[13].

Wir müssen also mehr konkrete und objektive, d. h. „innere" Argumente heranziehen, um die rein historischen zu unterstützen und zu untermauern, und wir meinen, daß diese am ehesten durch die Sprache und die philologische Untersuchung der Texte gegeben werden, wie E. Laroche durch seine sprachliche Analyse der Urkunden um Suppiluliama und H. G. Güterbock durch die exakte philologische Interpretation der paläographischen Gegebenheiten der Tafel KBo XII 38 gezeigt haben[14].

Im Laufe der letzten Jahre hat sich inzwischen eine beträchtliche Masse von graphischen, lautlichen, sprachlichen, lexikalischen und philologischen Elementen angesammelt, die zwar noch nicht alle genau erarbeitet bzw. gesammelt worden sind, aber schon weitgehend für die Bearbeitung der Texte ausgewertet werden können.

Wir sind der Meinung, daß, wenn nicht das eine oder das andere sprachliche Element allein, so doch die Summe vieler dieser oder/und der Gebrauch bestimmter Eigentümlichkeiten, zu einem Datum führt, das letzten Endes unangreifbar ist, und somit als sicheres Argument und fester Beweis dienen kann.

Die graphischen, lautlichen und – allgemein gesagt – sprachlichen Kriterien sind m. E. wichtig, weil wir nur so die Möglichkeit haben, auch klei-

[12] S. schon A. Götze, *Madduwattas*. Leipzig 1928, S. 156 f. und die Literatur Anm. 9.

[13] S. z. B. die Rolle, die für die Lokalisierung Ahhijawas die „Entfernung" von Hattusa spielte. Zur Frage zuletzt G. Steiner, Saeculum XV (1964) 378 f.

[14] S. Anm. 4 und 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000285

nere, ja manchmal kleinste Fragmente einer gewissen Sprachperiode zuzuweisen, und sie dadurch in eine bestimmte Epoche zu plazieren[15].

Erst dann können wir einen genaueren Umriß der historischen Gegebenheiten der betreffenden Urkunden zeichnen und sie richtig einschätzen.

Den Ausgangspunkt bilden für uns natürlich die reichlich vorhandenen und durch den Namen des Urhebers sicher datierbaren, historischen Texte, worin wir selbstverständlich nicht nur Annalen, Erlasse, Verträge, Autobiographien u. ä., sondern auch Briefe, Instruktionen, Schenkungsurkunden, Protokolle u. dgl. einbeziehen.

Mögen die Redaktionen dieser Urkunden jünger sein als die Könige, die sie veranlaßt haben (was allerdings vor allem für die ältesten und älteren Könige gelten dürfte, kaum oder nur im geringen Umfang für die Texte der Zeit von Mursili II. an), die Art der hethitischen Tradition läßt jedoch meistens hier und dort in dem Text gewisse Eigenheiten, Charakteristika und Altertümlichkeiten bestehen, die ihn als einer bestimmten früheren Epoche zugehörig ausweisen[16].

Wir erinnern in diesem Zusammenhang an ein einziges Beispiel, an die Annalen Hattusilis I., die vor kurzem gefunden und publiziert worden sind[17]. Der Text in seinen verschiedenen Fassungen ist uns in einer in Graphik, Lautform, Grammatik und Stilistik fast völlig modernisierten Redaktion

[15] Beobachtungen über alte oder ältere Sprachformen und lautliche Eigenheiten finden sich vereinzelt in allen Kommentaren zu den Bearbeitungen der heth. Texte aber vor allem in F. SOMMER (– A. FALKENSTEIN), *HAB*, passim. Einiges hatte schon in J. FRIEDRICH, *Hethitisches Elementarbuch* I. Teil *Kurzgefaßte Grammatik*. Heidelberg 1940 und jetzt in der 2. Aufl. 1960), vor allem bei der Flexion der Nomina und der Pronomina, Niederschlag gefunden.
In den letzten Zeiten sind derartige Beobachtungen hier und dort oft gemacht und die gewonnenen Elemente vielfach als Alterskriterien verwertet worden, s. insbesondere: H. OTTEN, *Mythen vom Gotte Kumarbi*, Berlin 1950, S. 34 ff.; JCS V (1953) 129 ff.; ZA NF XVIII (1957) S. 217–223; XXI (1962), S. 156 ff. A. KAMMENHUBER, BiOr XVIII (1961) 77 ff. und 124 ff.; Orientalia XXXI (1962) S. 373 ff.
H. OTTEN – V. SOUČEK, AfO XXI (1966–67) 1–12; O. CARRUBA – V. SOUČEK – R. STERNEMANN, ArchOr XXXIII (1965) 1 ff.; VERF., Kratylos VII (1962) 157 f.; Die Sprache XII (1966) 79 ff.

[16] Einen schönen Einblick in das Verfahren der heth. Texttradition hat am ehesten die letzte Ausgabe der heth. Gesetze durch J. FRIEDRICH (Leiden 1959) gegeben, mit dem Verzeichnis aller Textvarianten im Apparat. S. dazu die methodisch wichtigen Kommentare A. KAMMENHUBERS in BiOr (oben Anm. 15) und H. G. GÜTERBOCKS, JCS XV (1961) 62 ff.; XVI (1962) 17 ff.

[17] H. OTTEN, MDOG 91 (1958) 73–84 mit Photos der Tafeln und Übersetzung des akkadischen Textes; KBo X 1–3. Dazu A. GÖTZE, JCS XVI (1962) 24–28; H. G. GÜTERBOCK, JCS XVIII (1964) 1–6; E. LAROCHE, OLZ 57 (1962) 27 f.
Eine italienische Übersetzung des hethitischen Textes liegt vor: F. IMPARATI, St.Cl.Or. XIII (1964), 1–36 (in der Tat aber XIV (1965) 42 ff.); des akkadischen, C. SAPORETTI, St.Cl.Or. XIV (1965) 77 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000286

erhalten geblieben, an einigen Stellen wahrt er jedoch sehr alte Formen und Ausdrücke[18], von denen wir eine bezeichnende Auswahl wiedergeben:

Graphik:

1. I 4 *natta* „nicht" statt des Akkadogramm *Ú-UL* (wie das Dupl. KBo X3,3);
2. kein Spatium zwischen *šan* und *natta* (I 4) und zwischen *nu* und *utnieššet* (I 5), d. h. nur im ersten Abschnitt, während man in den übrigen mehr darauf achtet;[19]
3. II 8 *memieni* mit *-e-* statt *-a-* vor *-n-*, wie in *ienzi*, *-ienun*.

Grammatik:

4. KBo X 3, 13 *nu-uš* alter Akk. Plur. comm. gen. statt jünger *na-aš*, der schon im Haupttext KBo X 2 I 13 vorliegt;
5. III 30 *ú-uk* „ich" statt später üblichem *ammuk*;
6. I 45, III 10 URU-*ri-mi-it* Dat. Sing. mit „unflektiertem" Possessiv[20];
7. I 26, II 52 Gebrauch der Partikel *-(a)šta* neben sonst allein belegtem *-kan*, wie in den jüngeren Texten[21];
8. der Akk. URU*Ḫaḫḫin* in KUB XXIII 31 Rs. 9 scheint mit seinem Thema auf *-i* die ältere (akkadisch-semitisch, vgl. Otten, MDOG 91, S. 83 Anm. 25; oder vielleicht einheimische (luwisch?; vgl. jedenfalls auch KBo X 2 III 33 Gen. URU*Ḫaḫḫiaš*) Form zu sein, gegenüber der durch einen *-a-* Stamm völlig hethitisierten und sonst in KBo X 2 III 1, 6, 8, 14, 38 belegten Form URU*Ḫaḫḫaš*;

Stilistik:

9. Der sonderbare Ausdruck *nu-kan/ n-ašta* ŠÀ KUR.KUR^{MEŠ} *anda* DUTU-*uš tijat* I 50, II 52 f. „und die Sonne(ngottheit) trat dann mitten in die Länder hinein" scheint schon auf eine Identifikation des heth.

[18] Einiges ist schon von den Anm. 17 erwähnten Verfassern hervorgehoben worden. Das übrige ist durch einen direkten Vergleich mit anderen altheth. Texten gewonnen worden. Für die zum Vergleich herangezogenen Texte, s. außer den schon bekannten üblichen, die folgenden Bearbeitungen;
Anitta, Cat. 5: H. Otten, MDOG 83 (1951) 33–45
Zukrasi, Cat. 7: H. Otten, MDOG 86 (1953) 60 ff.
Ann. Suppiluliumas, Cat. 41: H. G. Güterbock, JCS X (1956) 41–68; 75–98; 107–130. – Bisher noch nicht erwähnte Literatur wird speziell angeführt.

[19] S. Otten, MDOG 86 (1953) 60 Anm. 2 und hier w. u. S. 234.

[20] S. Ph. J. Houwink ten Cate, RHA XXIV (1966) 123 ff. und J. Friedrich, Festschrift W. Eilers, Berlin 1967, S. 72 f.

[21] S. Verfasser, Orientalia XXXIV (1964) 405 ff.; *Die Satzeinleitung in den idg. Sprachen Anatoliens*. Roma 1969, S. 7. Carruba-Souček-Sternemann, ArchOr XXXIII (1965) 10 ff. S. auch die statistischen Angaben bei D. J. N. Lee, ArchOr XXXIV (1966), S. 25 (Appendix B).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000287

Königs mit der Sonne(ngottheit) hinzuweisen: vgl. die spätere Gleichsetzung mit dem DUMU^{D}U „Sohn des Wettergottes", Sommer, AU 259; und andererseits Anitta 11 ^{D}UTU-*az utnē* [*kuitku*]*it-pat araiš* „welches Land (aus/von) der Sonne(ngottheit) eben sich erhob, (sie alle schlug ich)" eher als mit Otten, MDOG 83 (1951) 40 „Mit (Hilfe) der Sonne, welches Land auch immer sich erhob, die allesamt schlug ich"[22].

10. I 36 f. *nu-šši-kan pidi-šši* [ZAG.AḪ.L]I^{SAR} *šunnijanun* findet am nächsten in Anitta 48 einen Vergleich: *pēdi-šši-ma* ZAG.AḪ.LI-*an ani*[*janun*];
11. II 18 *nu* KUR ^{URU}*Ḫaššuwa* UR.MAḪ GIM-*an* GÌR$^{Ḫ.A}$-*i*[*t a*]*rḫa šakkurijanun* und der ähnliche Satz III 1 f. ^{URU}*Ḫaḫḫan-ma-za-kan* UR.MAḪ *maḫḫan arḫa tárkuwalliškinun* „... das Land der/die Stadt H. streckte ich wie ein Löwe (mit den Füßen) nieder" finden ihre nächsten Parallelen in Anitta 26 *nu* UR.MAḪ-*iš mān utn*[*e* ... und in der epischen Erzählung der nordsyrischen Kampagne Hattusilis selbst KBo VII 14 + (Zukrasi) Vs. 5 f. *nu-tta ḫartakkan mān*[... *šakkur*]*iškimi* hier wohl „... dich wie einen Bär ... usw."[23];
12. statt jüngerem *arḫa warnu-* „verbrennen" von Städten vor allem in den Annalen Mursilis und Suppiluliumas, das man auch hier III 35 findet, hat Dupl. XXIII 20 Rs. 13 *arḫa lukkit*, etwa wie Anitta 69 *nu* URU-*ŠU*

[22] Der genannte Ausdruck ist der gleiche, der für die aufgehende Sonne gebraucht wird (s. speziell Cat. 274 A KUB XXXI 127 I 39 ff. *mān-ašta karūwarwar* ^{D}UTU-*uš nepišaza* / *šarā upzi nu-šša*n *šarazzijaš* / *katteraš-ša utnejaš ḫūmandaš* (*lalukkimaš*) / ^{D}UTU-*waš tijari* „Sobald in der Frühe die Sonne aus dem Himmel aufgeht, tritt der Glanz der Sonne auf alle oberen und unteren Länder" s. H. G. GÜTERBOCK, JAOS LXXVIII (1958), S. 240), kann aber offensichtlich hier nicht die Sonne im eigentlichen Sinn oder einem neuen Tag bezeichnen, weil das in dieser Erzählung ohne Zusammenhang stünde. Unklar F. IMPARATI, St.Cl.Or. XIII (1964) 28. – Wir meinen (vgl. H. TH. BOSSERT, Orientalia XXVI (1957) 97 ff.), daß es sich hierbei um die ersten und ältesten Belege für die identifizierung des Königs mit der „Sonne" (^{D}UTU: Lesung, akk. *šamšu*; heth. *ištanuš*, aus dem Protohattischen) handelt. Das zeigen m. E. einerseits die Stellen in Anitta und im erwähnten Gebet KUB XXXI 127, andererseits einige alte phonetisch komplementierte Belege, etwa ^{D}UTU^{ŠI}-*in* Huqq. I 15; IV 45; KUB XXI 41,9; ^{D}UTU^{ŠI}-*mi* KUB VIII 81 III 12; ^{D}UTU-*mi* 1. Arzawabrief 13 (s. F. SOMMER, *HAB* 72; FRIEDRICH, *SV* II 139); aber auch ^{D}UTU-*met* 2 BoTU 12 A I 22 (Lesung GÜTERBOCKS in HOUWINK TEN CATE RHA XXIV (1966) 125 Anm. 3) oder KBo XVII 88 III 21 ^{D}UTU-*šummi* ^{SAL}*Tawanannai*, wohl im Dat. „Eurer Sonne und der Tawannana", ein Beleg, der m. E. entscheidend sein dürfte. In diesem Sinne vgl. auch H. OTTEN, ZA NF XXI (1963) 156 ff., 166 zu der handelnden „Sonne" von KBo III 41 + Vs. 20.

[23] S. auch in dem w. u. ausführlich behandelten altheth. Gebet KUB XXIV 4 die Stelle Rs. 3 *arahzena* KUR-*e* UR.MAḪ *mān ār*[- (Variante: *šarḫiškit*), die sich seltsamerweise ebenfalls auf die Kämpfe gegen den Osten (Halpa und Babylon) bezieht, d. h. wohl auf die gleiche epische Tradition, aus welcher auch die Annalen Hattusili I. entstanden sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000288

lukkit oder in den Gesetzen I § 98, 99, 100 II § 5, 6 (*warnu-* nur I 27 (?). Daß der Ausdruck altertümlich ist, zeigt auch z. B. sein Gebrauch in den Annalen Suppiluliumas, aber nur in einem Passus, der sich auf den Großvater des erzählenden Mursili, d. h. Arnuwanda oder Tuthalija, bezieht, I. Tafel Fragm. 4 B 6 *ABI ABIJA* URU-*an lukkit* . . ., während sonst normalerweise *arḫa warnu-* verwendet wird (z. B. JCS X 64 11; 66 36; 83 23; 108 ff. passim);

13. Die Stellen II 30 f. 2 *ḫamrita IGĀ!RU* EGIR[-*izzijan* . . . *IŠ*]*TU* KUBABBAR GUŠKIN *ḫališšija*[*nun* GI]^{Š}IG-*ja IŠTU* KUBABBAR GUŠKIN *ḫ*[*ališšijanun*] „2 Heiligtümer, (ihre) hintere Mauer schmückte ich mit Silber und Gold; und die Tür schmückte ich mit Silber und Gold" ebenso wie die ähnlich lautende III 24 lehnen sich stark an Anitta 58 KASKAL-*za kuit āššu udaḫḫ*[*un* . . . *a*]*pēdanda ḫališšijanun* „Welches Gut ich aus der Kampagne gebracht hatte, mit jenem schmückte ich (sie, d. h. die Z. 57 genannten Tempel)"[24];

14. Auch die Stelle II 6 f. möchten wir nach Anitta 20 f. [*n-uš*]*nepišaš* ^{D}U-*ni* (KBo III 22 ^{D}IM-*ni*) *ḫapparijenum* . . . ^{D}IM-*unni-ja āppa ḫa*[*ppariеš*]*kuēn* „und sie (d. h. die Z. 17–19 genannten Städte) überantwortete ich dem Wettergott des Himmels . . . und dem Wettergott . . . wieder haben wir überantwortet" etwa folgendermaßen ergänzen und deuten:
nu-mu-kan maḫḫan menaḫḫanda a[*uir*] *nu* KÁ.GAL$^{ḪI.A}$ EGIR-*pa ḫešer n-a*[*š*]*ap*[*ēdani*]*memieni nepišaš* ^{D}U[-*ni*[25] *Ú-UL ḫapparijanun* (oder, falls der Gottesnamen im Nom. stehen sollte, wiederum nach Anitta 51 *n-an nepišaš* ^{D}IŠKUR-*aš ḫazziē*[*ddu* „und der Wettergott des Himmels soll ihn schlagen" etwa: *Ú-UL hazzijat* „schlug nicht") „und wie sie mir entgegen sahen, öffneten sie die Tore wieder und bei jener Gelegenheit (für jenen Fall) überantwortete ich sie dem Wettergott des Himmels nicht"[26];

[24] In späterer Zeit dagegen vielleicht *unuwai-* „schmücken", vgl. z. B. KUB XXIV 2 (= B) I 21 (ergänzt durch XXIV 1 (= A) I 25).

[25] Anders F. Imparati, St.Cl.Or. XIII o. a. O. 24.

[26] Die Stelle klärt m. E. sofort den schwierigen § 175a der Gesetze: *takku* GUD.MAḪ-*aš ḫāli kuiški šamenuzzi DIN* LUGAL *ḫapparranzi* „Wenn jemand die Hürde eines Edelrindes verschwinden läßt, überantwortet man (ihn) dem Königsgericht". Bibliographie und einzelne wichtigere Kommentare sind in F. Imparati, *Le leggi ittite*. Roma 1964, S. 306 gesammelt. An diesem ebenso wie an anderen eben berührten Beispielen (s. oben S. 231 unten 235) zeigt sich deutlich, wie wichtig eine Unterscheidung der Sprachstadien des Hethitischen auch für die grammatikalische, syntaktische und lexikalische Deutung und Vertiefung der Sprache selbst ist: für jede Form muß zunächst Gleiches und Verwandtes soweit möglich in den einzelnen Perioden gesucht werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000289

15. Auch das Wort **šardiatar* „Hilfe", das mit höchster Wahrscheinlichkeit nach Güterbock in II 14 f. zu ergänzen ist: ERÍN^{MEŠ}-*ja-šmaš ŠA* KUR^{URU}[*Ḫalpa šardi*]*anni kattan ešta* „Das Heer der Stadt Aleppo war bei ihnen zur Hilfe", weist eher auf althethitischen Gebrauch hin, wie in Anitta 37 *šardiaššan-na kuin uwatet š-uš* ^{URU}*Šalampi* [*ḫullanun*] „und seinen Helfern, welche er brachte, sie (Plur.!) bei Sallampa schlug ich" oder in den Gesetzen § 37, 38 (vgl. noch in Madd. Vs. 53, 68), während später der Stamm kaum oder nur zusammen mit *warri*, (z. B. SV.: Kup. C II 9, 10, 12, 15 f. Al. A III 39, 43) gebraucht wird, das seinerseits dagegen in den späteren Annalen Suppiluliumas JCS X 66, 37; und Mursilis, s. Index S. 319, wie auch sonst vorkommt.

Die Modernisierung kann verschiedene Stufen haben, es scheint jedoch sicher zu sein, daß gewisse Textgattungen, wie z. B. die Gesetze auch in den jüngsten Fassungen Altertümlichkeiten bewahren, wie z. B. *takku* „wenn"; die Graphik *parna-* statt É „Haus" in gewissen Ausdrücken, welche freilich mit dem Wesen der Gattung selbst zusammenhängen. Andere – z. B. die Festbeschreibungen und die magischen Rituale behalten ihrerseits Partikeln, wie *-ašta*, *-šan*, die normalerweise in den gleichzeitig geschriebenen (oder abgeschriebenen) Texten historischen Inhalts nicht gebraucht werden[27]; oder Konjunktionen, wie *ta* (aber hauptsächlich in Redewendungen, wie *ta appai*), die nicht außerhalb dieser Gattungen vorkommen. Weitere Texte, wie die Verträge und die Instruktionen behalten dann gewisse Formulare, so z. B. diejenigen, die sich auf das *šannai-* „verheimlichen"; *munnai-* „verbergen"; oder etwa auf das „unter Eid legen" *ŠAPAL NIŠ* DINGIR$^{LIM/MEŠ}$ *ki-* und „die Eide verletzen" *-kan/ašta NIŠ* DINGIR $^{LIM/MEŠ}$ *šarrai-*, die eventuell ältere Formen in ihren Strukturen immer wieder tradieren (z. B. das pron. *-e-*, N. A. n. Pl.: Huqq. II 50, III 24; Man. I 61; KBo IV 14 (Cat. 92) III 52, letzterer Text Suppiluliumas II!). Sprachlich sind diese Urkunden meistens gut renoviert worden: den alten Endungen der III. Pers. Sing. Pres. auf *-izzi/ -iezi/ -ijazzi* oder des Prät. *-it/ -iet* entsprechen immer *-ijazzi/ -ijazi* bzw. *-ijat*[28]; den alten Partikeln *-(a)pa*, *-(a)šta* entsprechen fast immer *-šan* und *-kan* bzw. in den jüngsten Kopien nur *-kan*.

Ein nicht immer wahrnehmbares Indiz dieser Modernisierung ist das Erscheinen alter Formen, Ausdrücke, Schreibweisen und paläographischer Charakteristika nicht nur hier und dort in einem Text, sondern vor allem

[27] S. VERF., Orientalia XXXIII (1964) 433 ff.

[28] S. VERF., Kratylos VII (1962) 13 f.; ausführlicher ArchOr XXXIII (1965) 13 ff. und die Sprache XII (1966) 79 ff., wo der I. Teil der Tafel leider typographisch auseinandergenommen worden ist: die I. Hälfte von S. 85 muß auf Seite 84 unten verlegt werden, damit die Zeilen auf den beiden Seiten übereinstimmen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000290

am Anfang des Textes selbst: s. schon oben zu den Ann. Hattusilis I., S. 231 unten 1., 2.; oder etwa XIII 9, das I 2 *mān* „als", I 3 *āppa* schreibt, im übrigen Text dagegen *mān* „wenn" und EGIR-*pa* (s. Verf., Die Sprache XII (1966) 84 Anm. 13, mit irrtümlicher Auffassung als Archaismen nach dem Herausgeber; und hier w. u. Tafel I). Das läßt sich sogar bei den Gesetzen beobachten, wo das Exemplar B § 27 noch *natta* schreibt, ab § 28a *ŪL*; § 39, 40, 41 *iššai* aber § 54 *ēšer*; bis § 27 (d. h. bis Anfang der II Kol.) keine Partikel gebraucht, ja nicht einmal bei *kuen-* „töten", wo sie sonst praktisch nie fehlt, ab § 28 dagegen werden sie häufig (§ 90 bei *kuen-*).

Am wenigsten zeigen solche Altertümlichkeiten und Eigenheiten die historischen Texte im eigentlichen Sinne des Wortes: die Annalen und die Berichte der Könige über ihre Taten und die Briefe: kein *takku*, *mān* „als, sobald"; kein *ta* „und"; kein *-(a)pa* usw. wird sich in solchen Texten finden, ebensowenig eine Plene-Schreibung *ma-a-aḫ-ḫa-an* statt *ma-aḫ-ḫa-an* oder *še-e-er* statt *še-er*; oder Lautung *i-iš-ša-i-* statt *e-eš-ša-i-* „tun, wirken"[29]; oder wiederum Nichtideographierung, wie *natta* „nicht" statt *Ú-UL*; *āppa* „wieder; nach" statt EGIR-*pa*; oder *išḫaš* „Herr" für sum. EN, akkad. *BE-LU*. usw.

Sicher gibt es auch Grenzen in der methodischen Benutzung solcher Indizien, so z. B. 1. nicht jede Plene-Schreibung ist alt oder nur alt, wie z. B. die Plene-Schreibung der I. und II. Pers. Plur. des Präs. *-me-e-ni*, *-te-e-ni*, die alt sein kann, aber auch in jüngeren Texten aus der Zeit Tuthalijas oder Suppiluliamas vorkommt[30];

2. die Graphik *-t-* statt *-d-* nach *-n-*, *-s-* oder intervokalisch, z. B. in *menaḫḫanta/da*; *ēštu* und *ašantu* für *ēšdu* und *ašandu*; *tametani* für *d/tamedani*; *itālu* für *idālu* ist differenziert zu verwenden, weil sie differenziert gebraucht wird: so sind die Formen auf *-etani* und *menaḫḫanta* alt und ganz jung; *ēštu* und *itālu* nur alt[31].

Wir haben leider noch keine genauere Untersuchung darüber, sei es weil

[29] Für *māḫḫan* und *iššai-*, s. Verf., *Das Beschwörungsritual für die Göttin Wisurijanza*, Wiesbaden 1965, 31 ff. bzw. Anm. 53. Für das erste, s. auch A. Kammenhuber, ZA NF XXIII (1966) 201.

[30] Für die ältere Zeit, s. z. B. XXVI 62 (Cat. 160) passim; XXXI 44 (Cat. 175,2); den palaische Sprüche enthaltenden XXXV 164 (Cat. 439,3) III 3; XXXVI 106 (Cat. 122, 6, hier auf S. 237) Vs. 8.
Für die jüngere Zeit: Mursili II.: 1 kl. Pestgebet Rs. 10,11;
Tuthalija IV.: XXVI 1 I 22;
Suppilulijama: KBo XII 39 Rs. 17.

[31] Belege für das hier Gesagte können beispielsweise in folgenden Texten gesucht werden: für die ältere Zeit:
XVII 10 (Telipinu-Mythos, Cat. 258); XXVI 77, 16 (*itālu*, Cat 22 b);
XXXIV 84+ (Mastigga-Ritual, Cat. 321); ABoT 4+ (Cat. 324).
für die jüngere Zeit: etwa in den Staatsverträgen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000291

die paläographischen Gegebenheiten der Keilschrift schwierig faßbar und erst jetzt interessant geworden sind, sei es weil man bisher diesen Aspekt der hethit. Philologie – durch das historische und kulturelle Interesse angetan – vernachlässigte, sei es weil man die Texte selbst aus verschiedenen Gründen (s. schon oben über die Homonymien; und vgl. die frühere Beurteilung der Texte vom erst vor kurzem erkannten Suppiluliama II.) nicht genau oder gar falsch einordnete.

Auch ist es schwierig, genauere zeitliche Grenzen im Gebrauch derartiger Elemente festzulegen, da sie nicht nur oft in formelhaften Wendungen weiter tradiert werden, sondern evtl. auch von den Schreibern weiter verwendet werden, während sich die neueren Formen mehr oder weniger langsam durchsetzen. So möchte ich z. B. die Tatsache erklären, daß die Exemplare der Arzawa-Verträge Mursilis II., die wohl in den ersten Jahren seiner Regierung entstanden sein dürften, noch gelegentlich Formen auf *-ijazzi* und ein paar andere Altertümlichkeiten aufweisen, welche dagegen in den Redaktionen der Annalen praktisch nicht mehr vorkommen.

Hinzu kommt, daß die einzelnen sprachlichen und graphischen Fakten in verschiedenen Epochen in Bewegung geraten, so wenn z. B. die Plene-Schreibung der ersten Silbe in *me-e-ma-i* oder in *me-e-na-aḫ-ḫa-an-da*[32] in ziemlich alter Zeit aufhört, die von *ma-a-aḫ-ḫa-an* und *še-e-er* dagegen erst vor Suppiluliuma; oder wenn die sogenannten „Ortsbezugspartikeln" nur langsam und progressiv bis auf *-kan*, die als einzige bis zum Letzten gebraucht wurde, aus dem Gebrauch ausscheiden: *-apa* gibt es nur in alter Zeit, *-ašta* auch in der mittleren; *-šan* besteht noch bis Tuthalija IV.

Damit das oben Gesagte besser verständlich und gleichzeitig resümierend exemplifiziert werden kann, geben wir hier zwei aus Raumgründen kleine althethitische Texte, die trotz ihrer Kürze eine ganze Reihe der erwähnten Altertümlichkeiten und Charakteristika zeigen[33]. Nicht bisher erwähnte Eigentümlichkeiten oder besondere Merkmale dieser beiden Urkunden haben wir ausdrücklich vermerkt. Hier und dort haben wir uns auch erlaubt, eine von der des Herausgebers oder des Kommentators des Textes abweichende Meinung bzw. eine neuere Deutung bei einigen Stellen vorzulegen.

[32] Für *me-e-ma-i-*, s. z. B. XXXV 164 II 7; ABoT 4 + I 10, III 5; XXIV Vs. 4 11 usw. – Für *me-e-na-aḫ-ḫa-an-da*, XXXVI 106 (hier w. u.); Anitta 53.

[33] Man hätte natürlich auch andere, vielleicht interessantere Texte bringen können, die ebenfalls sehr alt sind, wie etwa die Gesetze, XXX 10 (Kantuzzili-Gebet) oder ABoT 4+ (ein Ritual in altheth. Duktus, s. GÜTERBOCK, JAOS LXXXIV (1964) 109 und H. OTTEN, BiOr VIII (1951) 225 f.): in so knappem Raum haben sie jedoch keine so zahlreiche Altertümlichkeiten und sind dazu zu einseitig in der Sprache und im Lexikon. Auch ist es schwierig, wie beim Gebet XXIV 4, bei einem einzigen Duplikat und so kurzem Text so viele und so interessante Varianten zu finden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000292

Beim zweiten Text (einem Gebet, Cat. 284 C = KUB XXIV 4+) haben wir die Gelegenheit wahrgenommen, die zahlreichen Altertümlichkeiten durch einen direkten Vergleich mit jüngeren Duplikaten hervorzuheben und zur gleichen Zeit den Vorgang der graphischen, sprachlichen und, bei veränderter historischer Lage, sachlichen Modernisierung fast bei jedem Wort zu zeigen. Zu diesem Zweck haben wir durch kurze Stichwörter in Anmerkungen die Unterschiede zwischen Hauptexemplar und Duplikaten verdeutlicht.

Es sei ausdrücklich vorgemerkt, daß viele Varianten zwischen dem zugrunde gelegten Text und den Duplikaten, wie etwa die Schreibung der „Media" statt der „Tenuis", auch in gleichem Verhältnis späterer Texte gefunden werden können; es ist ihre Quantität und Regelmäßigkeit neben dem Vorkommen der übrigen Eigenschaften, das hier für den Tradierungsvorgang wichtig wird.

Vertrag mit den ERÍN^{MEŠ}SA.GAZ[34]

Cat. 122, 6

KUB XXXVI 106 (+)

Vs.

l]e-e ja-an-zi[a] GUD-*un* UDU-*un* [

2 ER]ÍN^{MEŠ} ^{URU}*Ḫa-at-ti ja-at-ta*[a] *Ù* ERÍN^{MEŠ}SA.GAZ

^{LÚ}KÚR *ú-iz-zi a-pa-a-ša*[b] *ḫu-u-ma-an-ti-it*

4]x *na-at-ta pa-a-i*

-a]n ar-ḫa im-ma pí-i-e-ez-zi nu-uš-še ki-iš-ša-an

6]x ^{URU}*Ḫa-at-tu-ši me-e-na-aḫ-ḫa-an-ta li-in-ku-en*

]x-*wa* ERÍN^{MEŠ} ^{URU}*Ḫa-at-ti wa-ak-ka*[c] *-ri-ja*[-

8]*a-ap-pa-li da-at-te-e-ni nu ku-iš*[

]*ja-az-zi na-an ke-e da-aš-ša-u-e-*[*es*]

10] *NI-IŠ* DINGIR^{MEŠ}*ap-pa-an-t*[*u*]

SA.GA]Z *ku-iš-ki* ^{URU}*Ḫa-at-tu-ši me-e*[*-na-aḫ-ḫa-an-ta*

12] *na-aš-ta* ^{URU}*Ḫa-at-tu-ši a-*[

Rs.

]*pa-iz-zi*

2]x-*u-e-ni* x-x[-

^{URU}]U*Ḫa-at-tu-ši Ù A-NA*[

4]*ták-ki-iš-*[*zi*]

[34] Der Text ist von H. Otten, ZA NF XVIII (1957) 216–223, publiziert und übersetzt worden, der in seinem wertvollen Kommentar schon fast alle Altertümlichkeiten hervorhebt und belegt hat. S. auch H. G. Güterbock, JAOS LXXXIV (1964) S. 109 Anm. 19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000293

tu]p-pí-aš ut-ta[c]*-a-ar šar-ri-it*
]li-in-ki-ja-an-te-eš ap-pa-an-tu
] na-aš ḫar-ak-tu

LÚ*a-re-eš* ŠEŠ^{MEŠ}*-iš* LÚ*ku-ú-še-eš*
]A-NA LÚ^{MEŠ} URU*Ḫa-at-ti*
] a-ša-an-tu

---

t]u-uz-zi-ja x–x[*]ták-ša-an-zi*

(+) KBo IX 73

Vs.

ERÍN^{MEŠ}]SA.GAZ-*aš me-e-na-aḫ-ḫa-an-ta*
li-in-]ik-ta ka-a-ša ERÍN^{MEŠ}SA.GAZ-*aš*
]x *li-in-ku-un*

]x *ki-iš-ša-an pé-e-tu-mi-en*
]x *A-NA* ERÍN^{MEŠ}SA.GA[Z *]i-da-a-lu na-at-ta* x-x-[
w]a[?]*-aš-ta-i nu* LÚ*pu-p[u-w]a-a-tar*[d] *i-iz-zi*

] na-at-ta ku-wa-a-at-k[a]x *na[*
]x-*aḫ-ḫu-wa-ni ma-a-an ša-*x[
]x-*at-ta ma-a-aḫ-ḫa-an* DUMU^{MEŠ}É[.GAL?
LÚ^{MEŠ}*L]I-IM ZÉ-RI* LÚ^{MEŠ}IŠ ERÍN^{MEŠ}-*m[a*
ERÍN^{MEŠ}S]A.GAZ *QA-TAM-MA e-eš-[tu*

GU]N[?]*-an kar-pa-an ḫar-za*[e] *na-aš* x[
ERÍ]N^{MEŠ}SA.GAZ *ú-e-mi-iz-zi na-a[n*
]*ú-wa-te-ez-zi nu-uš-še-ká[n*
]*ku-e-in*[(-)]

Die wenigen erhaltenen Zeilen der Rückseite bieten kein vollständiges Wort.

[a] Zur sonderbaren Graphik *ja-* statt *i-ja-*, s. OTTEN, o. a. O. 219: sie kommt auch in einem weiteren altheth. Vertrag (KUB XXXVI 108 : des Zidanta mit Pillija von Kizzuwatna) vor. Man fragt sich, ob sie nicht etwa gleichzeitig sind.

[b] Diese Verbindung zweier Sätze durch einfaches *-(j)a* nach Demonstrativum statt späteres *n-aš* „und er" ist in altheth. Texten üblich, s. z. B. 2 BoTU 12 (Hofchronik). S. auch Anm. o.) zum zweiten Text.

[c] Auch die Schreibung der „Tenuis" (*-kk-*, *-tt-*) statt der „Media" (*-gg-*, *-dd-*) wo das möglich ist, kommt vorwiegend in den älteren Urkunden vor. S. auch zum nächsten Text.

[d] So mit OTTEN, o. a. O. Es wäre evtl. möglich LÚ nicht als Determinativ aufzufassen: etwa „und (man) macht den Menschen zu p. "oder dgl.

[e] *-za* statt *-zi* der III. Pers. Sing. Präs., s. auch Gesetze A IV 54 und FRIEDRICH, HG. 103.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000294

Cat. 283 C = KUB XXIV 4 + XXX 12[35] x)

Vs.

2]*nam-ma* NINDA.KUR$_4$.R[A
nam-ma NINDA.KUR$_4$.RA

-u]š-kán GUD$^{ḪI.A}$ UDU$^{ḪI.A}$ *ḫa-a-l[i-*
-u š-kán GUD$^{ḪI.A}$ UDU$^{ḪI.A}$ *ḫa[*

4 $^{M]EŠ}$SIPA.UDU *a-ki-ir*^{a} *ḫa-a-li-j[a-*
$^{M]EŠ}$SIPA.UDU *e-kir* *ḫa-a-li-ja[*

A-N]A DINGIR^{MEŠ} NINDA.KUR$_4$.RA$^{ḪI.A}$ DUG*iš-pa-an-d[u-*
A-NA DINGIR^{MEŠ} NINDA.K[UR$_4$.RA$^{ḪI.A}$

6] *nu-un-na-aš ú-wa-a*^{b}*-at-te-ni* DINGIR^{MEŠ} [
] *ú-wa-o-at-te-ni* DINGIR^{MEŠ}
-l]i ḫar-te-ni
-ei ḫar-te-ni

8 *n[a-aš-]ta*^{c} *A-NA* DUMU.LÚ.ULÙ$^{LU\,d}$ *ḫa-at-ta-ta*^{e}*-šum-mi-it* [
n[a-aš-]t[a^{c}] *ḫa-at-ta-tar-šum-mi-it*
nu ku-un-na-an ku-it i-ja-e^{i}*-ni*^{1} *na-at* NU.G[ÁL
[ ] *na-at* NU.GÁL

10 *nu* DINGIR^{MEŠ} *ku-it wa-aš-du-ul uš-ka-at-te-ni nu na-aš-šu* [
nu DINGIR^{MEŠ} *ku-it* [ ] *nu na-aš-šu*
na-at me-e-ma-a-ú^{b} *na-aš-ma-at* SAL^{MEŠ}ŠU.GI LÚ^{MEŠ}AZ[U
[ ] *na-aš-ma-at* SAL^{MEŠ}ŠU.GI LÚ^{MEŠ}AZ[U
12 *za-aš-ḫé*^{f}*-az* DUMU.LÚ.ULÙ$^{LU\,d}$ *ú-wa-an-du*
za-aš-ḫi-ja- DUMU.LÚ.ULÙ^{LU}]

na-aš-ta^{c} URUDU*še-pí-ik-ku-uš-ta-aš*^{g} GIŠ*šar-pa-az ku-un-ku-*[
na-aš-ta^{c} URUDUZI.KIN.BAR-*aš* GIŠ*šar-pa-az* [
14 *nu* DINGIR^{MEŠ} *A-NA* KUR^{URU}*Ḫa-at-ti*^{g} *gi-en-zu nam-ma da-*[
nu DINGIR^{MEŠ} *A-NA* KUR^{URU}KÙ.BABBAR-*ti gi-en-zu* [

ke-e-ez-za-at ḫi-in-ka^{h}*-na-an-za ta-ma-a-aš-ta ke-e-ez[-*
ke-e-ez-za-at ḫi-in-ga-na-an-za ta-ma [
16 *ku-u-r[u-r]a-an-za ta-ma-aš-ta nu ku-ri-wa-na-aš* KUR.KUR.*TIM*
ku-o-r u-ra-an-za ta-ma-aš-ta nu ku-ri-wa-na [
ku-e a-ra-aḫ-za-an-d[a
] *a-ra-aḫ-za-an-da*

x) Anmerkungen zu diesen Texten s. S. 243 ff.

[35] Text und Übersetzung der hier als Duplikat verwendeten Tafel (KUB XXIV 3 = Cat. 283 A) bei O. R. Gurney, *Hittite Prayers of Mursili II*. Annals of Archaeology and Antropology XXVII (1940) 24 ff. Die Striche /. ./ bedeuten, daß das Duplikat hier VBoT 121 (= Cat. 283 D) ist. Unsere Beobachtungen bezüglich einer Umdatierung von XXIV 4, s. w. u. S. 247 Anm. 40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000295

Ḫur-la-aš[2] KUR-*e* KUR URU*Ki-iz-zu-wa-at-ni*[2] KUR URU*Ar-za-u-wa*
< om. > KUR URU *Mi-it-ta-an-ni* KUR URU[ ]
nu ḫu-u-ma-an-za šu-ul-le-[*e-et*]
nu ḫu-u-ma-an-za šu-ul-le-e-et

18 *nu-za-an*[i] DINGIR[MEŠ] *ša-ra-a Ú-UL i-en-zi*[j] *na-aš-ta*[c] *NI-IŠ*
nu-za-kán [ ] *Ú-UL i-ja-an-zi na-aš-ta*[c] *NI-EŠ*
DINGIR[MEŠ] *šar-ra-an-ta-ti*[k][
DINGIR[MEŠ] *šar-r*[*i-ir*]

---

nu KUR URU*Ḫa-at-ti i-da-a-la-u-wa-an-ni ša-an-ḫi-iš-kán-zi*[2]
< om. >
É. DINGIR[MEŠ]-*ma la*[-[3]]
É.ḪI.A DINGIR[MEŠ]-*ma la-u-wa-ar-ru-na*

20 [*š*]*a-an-ḫi-iš-kán-zi na-at* DINGIR[MEŠ]-*aš*[l] *kat-ta-wa-tar*[b]
ša-an-ḫi-iš-kán-zi na-at A.NA DINGIR[MEŠ] o *kat-ta-wa-a-tar-*
na[*m-m*]*a ki-i-ša-ru*[m]
*nam-ma ki-*o*-ša-ru*

[*nu-u*]*š-ša-an ḫi-in-kán ku-u*[b]*-ru-ur ka*[h]*-a*[b]*-aš-ta-an*
*nu-uš-ša-an ḫi-in-kán ku-*o *-ru-ur ga* -o- *aš-ta-an i-da-a-lu-un*
A.NA KUR URU*Mi-it-ta-an-ni*
ta-pa-aš-ša-an A.NA KUR URU*Mi-it-ta-an-ni*

22 [*A.N*]*A* KUR.URU*Ki-iz-zu-wa-at-ni Ù A.NA* KUR URU*Ar-za-u-wa*
< om. > *Ù A.NA* KUR URU*Ar-za-u-wa*
tar-na-at-te-en[a]
tar-na-at-ten

[*wa-a*]*r-ši-ja-an-da*[n] *šu-ul-la-an-da* KUR.KUR.*TIM* KUR
wa-ar-ša-an-da šu-ul-la-an-da KUR.KUR.ḪI.A *A.NA* KUR
URU*Ḫa-at-ti*[g]- *ma ta-re-e*[bf]*-an*[
URUKÙ.BABBAR-*ti-ma ta-ri-ja-an* KUR-*e*

24]*nu ta-*[*re-a*]*n-da-an la-a-at-te-en wa-ar-ši-ja-an-da-an-na*[o] *tu-ri*[b]-[
nu ta-ri-ja-an-da-an la-a-at-ten wa-ar-ši-ja-an-da-an-ma tu-u-ri-ja-
at-ten

-*m*]*a nam-*[*ma ŠA* KUR U]RU*Ḫa-at-ti-pát* KUR.KUR.*TIM*
ke-e-ma nam-ma ŠA KUR URU*Ḫa-at-ti-pát* KUR.KUR.ḪI.A
KURURU*Ka-a*[b]*-aš-ka*[h]
KURURU*Ga* -o- *aš-ga*

26 L]Ú[MEŠ][Š]SIPA ŠA]Ḫ *e-še-er Ù* LÚ[MEŠ]*E-PI-IŠ*[a] KATḪI.A *e-še-er*[4]
*na-at*LÚ[MEŠ]SIPA ŠAḪ 〈om.〉 *Ù* LÚ[MEŠ]*E-PIŠ* KAT o o *e-eš-šir*

] x [UR]U*Ka-la-a*[b]*-aš-pa* KURURU*Lu-ug-ga-a*[b]
Ù KUR URU*A-ra-u-wa-an-na* KUR URU*Ka-la-aš-ma* URU*Lu-ug-qa-*o
KUR URU*Pí-i*[m]*-ta-*[
KUR[URU*P*]*i-ta-aš-ša*

28] *A.NA* DUTU URU*A-ri-in-na a-ra-a-u-e-eš-še-er*[b5]
A.[ ] *A-ri-in-na a-ra-o-u-e-eš-ta*

Rs.

] *ar-ḫa pé-e-eš-še-i-e-er*[ba] *nu a-ap-pa*[g] KUR[URU]*Ḫa-a*[*t-ti*
ar-ḫa [ ]*-šir nu* EGIR-*pa*[g] KUR[URU]*Ḫa-at-ti*
2 *-a*]*n-zi nu ka-ru-ú* KUR URU*Ḫa-at-ti*[g] URU*A-ri-in-n*[*a-aš*[p]
] o *ka-ru-ú-ja*[KUR]URUKÙ.BABBAR-*ti IŠ-TU* DUTU
URU*A-ri-in-na*
za-a]*ḫ-ḫa-it*[2] *a-ra-aḫ-zé-na*[q] KUR-*e* UR.MAḪ *ma-a-an*[q] *a-ar-*[
< om. > *a-ra-aḫ-zé-na-aš A.NA* KUR.KUR[ḪI.A]-*TIM* UR.
MAḪ *ma-a-an šar-ḫi-iš-ki-it*[6]

4]*-an ku-i-uš*[r] URUKÁ.DINGIR.RA *ku-i-uš*
*nu pa-ra-a*URU*Ḫal-pa-an* o o URUKÁ.DINGIR.RA-*an ku-i-uš*
ḫar-ni-in-ki-iš-ki-it
ḫar-ni-in-ki-iš-ki-it
ḫu-]*u-ma-an-da-a*[b]*-aš a-aš-šu-mi-it*[s] KÙ.BABBAR GUŠKIN
ḫu-u-ma-an-da- o *-aš* [ ] o o KÙ.BABBAR GUŠKIN
DINGIR[MEŠ] *da-p*[*í*]*-an*[-t
DINGIR MEŠ*-ja* om.
6 D]UTU URU*A-ri-in-na zi-ik-ki-i*[b]*-it*
D]UTU URU*A-ri-in-na* [*-k*]*i-ir*

[*ki-n*]*u-n*[*a a-ra-aḫ-*]*zé-ni-e-eš*[u] *ut-ne-e*[gbf]*-an-te-eš ḫu-u-ma-an-te-eš*
ki-nu-na a-ra-aḫ-zé-na-an-te-eš[ ] *-ešḫu-u-ma-an-te-eš*
KUR.KUR[MEŠ] 7 KUR URU*Ḫa-*[*at-ti*[g]
< om. > KUR URUKÙ.BABBAR-*ti*
8 [*w*]*a-al-ḫ*[*a-a*]*n-ni-u-wa-an*[v] *da-a-i-ir*[b] *na-at A.NA* DUTU
-ḫ]*a-an-ni-eš-ki-u-wa-an da-a-* o*-ir na-at A.NA* DUTU
URU*A-ri-in-na kat-ta-w*[*a-*
URU*A-ri-in-na kat-ta-wa-a-tar*
nam-ma ki-i-ša-ru[bm] [8] *nu-za tu-el-e*[9] *ŠUM-KA*
nam-ma ki- o *-ša-a-ru nu-za* DINGIR.*LUM tu-el-* o *ŠUM-KA*
te-ep-nu-uš-ki-ši[z]
le-e te-ep-ša-nu-ši

10 *nu ma-a-an* DINGIR[MEŠ]*-na-aš*[l] *kar-di-tim-mi-ia-az*
nu om. *A.NA* DINGIR[MEŠ] o o *ku-iš kar-pí-iš kar-* o *-tim-mi-ia-az*
ku-iš [*A.N*]*A* DINGIR[MEŠ] *Ú-UL na-aḫ-*[
ku-iš o o DINGIR[MEŠ]*-na-aš Ú-UL na-aḫ-ḫa-an-za*[10]
na-pa[i] *le-e a-aš-ša-a*[b]*u-e-eš i-*[*da-*]*a-*[ ] *ḫar-kán-zi*
na-aš-ta le-[*e*] *a-aš-ša-o-u-e-eš i-da-ala-u-wa-aš an-da ḫar-kán-zi*
na-aš ma-a-a[*n*
na-aš ma-a-an

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000297

12 I-*EN* URU.*LUM* *na-aš-ma-at* I-[*EN*] I-*EN* LÚ *nu*
I-*EN* URU.KI *na-aš-ma*[- / *EN* É.*TUM*/] *na-aš-ma* I-*EN* LÚ *nu*
DINGIR^{MEŠ}[
DINGIR^{MEŠ}
a-pu-u-un-pát I-*EN* *ḫa*[*r*-
a-pu-u-un[ ]I-*an* *ḫar*[

14 KUR ^{URU}*Ḫa-at-ti*^{g}-*ma-aš-ta*^{l} *an-*[*da*]IGI$^{ḪI.A}$-*it*
a-uš-te-en
KUR ^{URU}KÙ.BABBAR-*ti-*/*ma-kán* DINGIR^{MEŠ} *an-da* IGI[/
i-da-a-lu-ma *ḫi-in-kàn* [ ] *ud-ne-e*[$^{?}$-*aš*]^{g} *pí-iš*⟨-*te*⟩-*en*
i-da-a-lu-ma [/] *i-da-la-u-aš* KUR-*e-aš* *pí-eš*[-/

16 *I.NA* KUR ^{URU}*Ḫa-at-ti*^{g}-*ma* [ ]x [
/ K]Ù.BABBAR-*ti*^{g}-*ma* *ma-a-ú* *ši-eš-du* [/
nu KUR ^{URU}*Ḫa-at-ti* *a*[-
12 / *k*]*a-ru-ú-i-li-at-ta* *ki-š*[*a-*$^{?}$ /

Es folgt der Kolophon

Anmerkungen zu den Seiten 239 ff.

[a] Zweisilbige Schreibung statt einsilbige.
[b] Plene-Schreibung (Im jüngeren Text selten, z. B. Vs. 20).
[c] Gebrauch der Partikeln *-apa*, und sehr häufig *-ašta*.
[d] Schreibung von DUMU. LÚ.ULÙ^{LU} statt UN (= UKÙ).
[e] Ausfall vom auslautenden *-r*.
[f] Schreibung von *-e* (und der betreffenden Silbenzeichen) statt *-i-ja-*, vgl. oben zu *-i-e-et* statt *-i-ja-at*.
[g] Phonetische statt ideographische Schreibung.
[h] Schreibung der Zeichen mit der Tenuis statt der Media.
[i] Ersatz „älterer" Partikeln durch „jüngere".
[j] *-en-* statt *-an-* in Verbalformen mit Nasal.
[k] Mediopassive Verbalformen statt aktive.
[l] Phonetische Komplementierung zur Kasusbestimmung wird vor der akkadischen Präposition bevorzugt.
[m] Pleneschreibung der Stammsilbe verschiedener Verben (oder Wörter) statt der Verbindungs- oder Endungssilbe. Das läßt, u. E., nebst anderen Indizien (s. VERF., *Wisurijanza*, S. 31 zu *māḫḫun*) vielleicht auf die Stellung des Akzentes in älteren Zeiten und auf seine Verschiebung gegen Ende des Wortes in späteren Zeiten schließen, vgl. w. u. Rs. 9.
[n] „Thematische" statt „athematische" Verbalformen, vgl. in den Gesetzen etwa *karpija-* statt *karp-* und dgl.
[o] Verbindung zweier Sätze durch einfaches *-(j)a* statt durch deutlichere Konjunktionen, wie *-ma*, *nu* o. dgl. auch S. 237 Anm. b). Umgekehrt scheint der Fall Rs. 2 zu sein, wo jedoch die Texte abzuweichen beginnen.
[p] Voranstellung des Gen. selbst bei sonst undeklinierten Ortsnamen.
[q] Gebrauch von alten morphologischen Elementen und ihre evtl. Beibehaltung in formelhaften Wendungen bis in den späteren Texten (*mān* „wie"). Vgl. auch Rs. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000298

r Dieser Akk. Plur. scheint hier nicht am Platze zu sein, vgl. O. R. GURNEY *Prayer*, S. 106.
s Irrtümlich für *a-aš-šu-⟨šum-⟩mi-it* (vgl. GURNEY, *Prayers* 30 Anm. 12). Oder soll man an Assimilation (*āššu-šmit*, dann *aššu-(š)mit*) denken?
t Lesung höchst unsicher: GURNEY, *Prayers* 30 Anm. 13 *da-pi?-aš?*. Vielleicht deckten sich die beiden Texte hier nicht ganz.
u Normale Stamm- und Flexionsform statt Weiterbildung auf *-ant-*.
v Einfaches „duratives" Verbum statt dessen iterative Weiterbildung.
z Unklar sind die semantischen Beziehungen zwischen *tep-* und *tepš(a)*: wohl mit GURNEY, *Prayers* 108 Nebenformen. Man beachte jedoch die vermeintliche „Verbesserung" des Textes durch die Eliminierung des Iterativums, das im Haupttext wohl auf die *utneanteš ḫumanteš* Bezug nahm, im Dupl. dagegen im letzten Satz formell begrenzt bleibt. Vgl. ähnliche „Korrekturen"' Vs. 26 und 28.

[1] Die Form steht zweifellos für *i-ja-ú-ni*, da das Zeichen „E" für „Ú" gelegentlich in den heth. Texten vorkommt, vgl. VERF. Die Sprache XIV (1968) 18 Anm. 10a. Dieses und andere Indizien (s. w. u. Anm. 3) erlauben u. E. eine ungefähre Datierung des Textes.

[2] Die Auslassung gewisser Ausdrücke, wie *Ḫurlas* KUR-*e* oder Vs. 19 (ganz); Rs. 3, der Ersatz von KUR^{URU} *Kizzuwatni* durch KUR ^{URU}*Mittanni* im Duplikat deuten auf eine veränderte politische und militärische (Vs. 19; Rs. 2) Lage hin, die wohl von der verschiedenen Abfassungszeit der beiden Texte zeugt (vgl. A. GÖTZE, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, New Haven 1940, S. 9, 79; VERF. *Wisurijanza*, S. 32). Sie dürfte jedoch zumindesten ähnlich gewesen sein, sonst hätte man mehr ausgelassen bzw. eine andere Vorlage als den uns beschäftigenden Text (D) für die Schaffung des späteren Exemplars (C). genommen. S. auch z. B. den Zusatz *idālu tapaššan* Vs. 21 „das böse Fieber", obwohl schon *ḫinkan* ebda. „Seuche" erwähnt worden ist.

[3] Der Text enthält wohl ein klares „*LA*"; das bedeutet, daß das Verbum tatsächlich *lawarruna* auch hier gelautet hat. Das ist u. E. ein weiteres Indiz, daß „Luvismen" schon in älteren Texten enthalten sind oder sein können. Dieses und das oben genannte *i-ja-e-ni* für *i-ja-ú-ni* weisen uns auf die Zeit der älteren luwischen Texte hin, diejenigen, die auf die Hierodule *Kuwattalla* in der Zeit des Königspaars Arnuwanda und Asmunikal datierbar sind und nebst Formen auf *-uni* in heth. Kontext auch die auf *-wani* enthalten, s. z. B. KUB XXXV 16 III 9; 18 I 3. – Unser Gebet kann vielleicht auch aus weiteren historischen und inneren Gründen (veränderte politische und militärische Lage s. Anm. 2; der Angriff der rebellierenden Länder, darunter Arauwanna, Lugga und Pitassa, auf Hatti, worauf später Hattusili III., KBo VI 28 II 6, anspielen wird; gewisse Ausdrücke, wie etwa Vs. 19 mit dem Hinweis auf die versuchte Zerstörung der Tempel der Götter, eine Klage, die vor allem in KUB XVII 21+ des genannten Königspaares zu hören ist u. a. m.) in diese Zeit datiert werden, und demzufolge dem Arnuwanda oder der Königin zuzuweisen sind, nicht aber dem Mursili II. Dieser hat es dagegen dazu verwendet, mit anderen älteren Texten (etwa KUB XXIV 1 und 2) ein zusammengestelltes Gebet, XXIV 3 (d. i. Gurneys C, unser A Duplikat), zu schaffen, das seine eigenen Belange wiedergab. Nur so erklären sich einige Unstimmigkeiten des Textes, die selbst GURNEY, *Prayers*, 12 ff. verzeichnen mußte.
Vermutlich sind auch XXIV 1 und 2 (Cat. 282) gar nicht von Mursili, oder zumindesten von ihm nur wiederverwendet worden, ja, wir meinen, vielleicht zunächst weil sie von Mursili I. stammten und seinen Namen trugen: s. z. B. die Graphik

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000299

Mur-ši-i-li mit Plene-Schreibung des *-i-*, die wohl seit Telipinu nicht mehr belegt ist; oder die Nennung der „Königin", passim, die auch für GURNEY, *Prayers*, 44 f. und 13 ff. schwer zu erklären war.

[4] Mit der Auslassung vom ersten *ešer* „waren" und der Umwandlung des zweiten in *eššeir* „sie wirkten; machten" haben wir einen Fall von angeblicher „Normalisierung" des Textes durch die Schreiber, denen *ešer* und vielleicht der ganze Satz unverständlich bzw. sinnlos erschien. Vgl. die Erklärung ZUNTZ's in GURNEY, *Prayers*, 102.

[5] Die Form *arāuēšta* gegenüber *arāuēššer* ist wohl eine „grammatikalische" Verbesserung des Textes, indem der Bezug auf einen Nom. n. gen. Plur. gemacht wird, anstatt die pluralische Konkordanz auch beim Verbum beizubehalten. Vgl. J. FRIEDRICH, *Heth. Elementarbuch* 1960², § 196 (und 190).

[6] Bei der Ergänzung von *a-ar-*[könnte man statt an ein zahmes „ankommen", iter. „Einfälle machen" auch an *ark-* „schneiden; (zer)teilen" u. dgl. denken, was vielleicht etwas besser zur Bedeutung von *šarḫ-* „überfallen" und zum Wesen des Löwen paßt.

[7] Auch die Eliminierung von KUR.KUR^{MEŠ} ist vielleicht als eine „Korrektur" des jüngeren Textes zu verstehen, der den älteren graduierten Ausdruck „und jetzt die umliegenden Länder/Völker, alle Länder" nicht verstand oder simplifizieren wollte.

[8] Das dürfte ein typischer Fall sein, wo die Plene-Schreibung vielleicht die Verlegung des Akzentes nach dem Ende des Wortes bezeichnet; s. schon Textanm. m. Indizien zum Sitz des Akzentes im Hethitischen sind vor allem bei Hinzufügung des Suffixes nachzuweisen: z. B. *kašt-* „Hunger", in alter Zeit, wie in unserem Gebet Vs. 21, mit *-ā-* geschrieben, die Ableitungen aber immer mit Abschwächung des *-a-* in *-i-*: *kištant-* „Hunger"; *kišduwant-* „hungrig"; *āppa* „hinten; darnach" aber *appāi-* „beendigen; zu Ende sein" u. a. m. Zur Akzentverlegung von den älteren zu den jüngeren Sprachen Anatoliens, s. VERF., Athenaeum NS XLII (1964) 279 f.

[9] Das verlegte *-e* kann als Indiz verwertet werden: a) daß evtl. selbst diese Kopie des Gebetes Abschrift ist; b) daß sie kopiert und nicht unter Diktat geschrieben wurde.

[10] Zu den „Korrekturen" in diesem Satze, s. schon GURNEY, *Prayers*, 108–9.

Nach dem, was wir hier angedeutet haben und schon von anderen und uns selbst erarbeitet worden ist[36], haben wir einen Rückblick auf alle heth. Texte geworfen und interessante Folgerungen gezogen. Als Grundlage für die Untersuchung haben wir eine Reihe von Elementen gewählt, deren Vorkommen am häufigsten und zwar bei allen Textgattungen erwartet werden kann, damit auch andersartige Urkunden anhand unserer Ergebnisse geprüft werden können.

Nur so werden wir vielleicht eines Tages dazu kommen, eine gute, genauere Chronologie der heth. Überlieferung aufzustellen; ebenso wie eine weitgehend textuelle breite Anordnung der vielen bisher noch nicht datierbaren oder zerstreuten Fragmente.

[36] S. vor allem Anm. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000300

Hier exemplifizieren wir mit einer schematischen Darstellung das Vorkommen ausgewählter altertümlicher Elemente und Charakteristika und nehmen dabei die meisten historischen Texte, die die Namen Tuthalijas und Arnuwandas tragen oder ihnen zugewiesen worden sind[37], um zu versuchen, ihre Urheber anhand des Vergleichs mit den sicher zuweisbaren Urkunden endgültig und eindeutig zu klären. Wir haben sie ausgesucht, wie am Anfang angedeutet, weil bei diesen Namen ein Knotenpunkt der heth. Geschichte liegt; weil man oft von diesen Urkunden und über sie spricht, ohne daß wir die Fakten fest verankern können, weil es kaum andere Souveraine nennende Urkunden gibt, die solche Elemente aufweisen; und schließlich, weil man gerade für viele von ihnen ad hoc archaisierende Schreibung jüngerer Könige (Tuthalija IV. und Sohn Arnuwanda) erwogen hat (siehe Tafel I/II).

Das einzige, was man gegen unsere inneren Argumente von der Sprache her sagen könnte, ist die schon von Crossland vorgebrachte Meinung, die Altertümlichkeiten des Madduwatta-Textes (und der Tuthalija Annalen) seien gewollte Archaismen, da für den englischen Gelehrten der Text (und die Annalen) wegen der Erwähnung von *Ahhijawa*, das er mit 'Αχαϊα identifiziert, eindeutig spät zu datieren ist[38].

[37] S. noch z. B. die betreffenden Hinweise in Laroches *Catalogue des Textes Hittites*, RHA XIV (1956) S. 78 ff. Nr. 85 ff.

[38] M. R. A. Crossland, Compte Rendu de la IIIe Rencontre Assyriologique Intern. 1952, Leiden 1954, S. 154 ff. Aber der Gedanke geht schon auf A. Götze, *Madduwattas*, Leipzig 1928, S. 137 zurück. Archaismen werden auch für einige Kaska-Verträge angenommen, E. von Schuler, *Die Kaskäer*, Berlin 1964, S. 113, und vom Verf., Die Sprache XII (1966) 84 Anm. 13 für KUB XIII 9 +, was sich durch vorliegende Untersuchung als Fehlbeurteilung erweist. Natürlich hat Crossland seine Hypothese nur auf der festen, wenn auch unausgesprochenen Annahme gründen können, die Datierungsargumente Götzes (Madd. 154ff.) seien unanfechtbar. Sie sind zwei: 1) die Erwähnung eines Arzawa-Fürsten, ^{m}*Kupanta-*^{D}KAL-*aš*, als Gegner der Hethiter im Madduwatta-Text und in den sogenannten Annalen des Arnuwanda, 2) die Symptome des Zerfalles, die durch die umstürzlerische Tätigkeit des Madduwatta und des Kupanta-^{D}KAL bis nach Alasija hin ans Licht treten: somit können wir die beiden Fürsten nur in eine Zeit der hethitischen Schwäche datieren: wegen des Überfalls auf Alasija ist das die Zeit des Einbruchs der Seevölker, und Tuthalija und Arnuwanda sind die späteren Hethiterkönige. Man sieht sofort, wie leicht die Einwände sind: ad 2) Symptome des Zerfalles gibt es in der hethitischen Geschichte zur Genüge und ziemlich oft, darunter gerade in den Zeiten des ersten Tuthalija und Arnuwanda um 1450–1400 (und Westkleinasiaten, nämlich Luqqa, sind in Alasija durch die Amarna Briefe (EA 38) ungefähr in dieser Epoche, um 1400, gut bezeugt); ad 1) die Annahme eines Kupanta-^{D}KAL um 1200 kann ebenso gut durch die Annahme eines gleichnamigen Fürsten um 1400 ersetzt werden, ja es scheint sogar wahrscheinlicher, weil Arzawa gerade noch bis zu dieser Zeit stark genug ist, dagegen nach den Kampagnen Suppiluliumas und Mursilis und der Regelung seiner

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000301

Dagegen ist einzuwenden:

1. keiner der sicher datierbaren, historischen Texte seit Hattusili zeigt diese Archaismen: warum sollte gerade der eine oder andere wegen mangelnden konkreteren Angaben nicht sicher datierbare Text sie haben?

2. kann man verstehen, daß man z. B. in den eigenen Annalen archaisiert, nicht aber, daß man es in einigen Instruktionen tut (so für Tuthalija KUB XIII 9; XIII 20; XXVI 17; XIII 7) und in anderen nicht (ebenfalls für Tuthalija KUB XXI 42+ oder XXVI 1+);

3. Archaisten würden evtl. ganz auffällige Formen (wie etwa *šumenzan* Gen. Plur. von *šumeš* „ihr", was nicht der Fall ist) gebrauchen, aber keine Formen, die nicht ins Gewicht fallen, wie etwa *-ijet* für *-ijat* oder *eštu* für *ešdu*, die jedenfalls für das damalige Sprachgefühl kaum bedeutungsvoll waren; oder die gar nicht mehr verstanden werden könnten, wie etwa das erwähnte *šumenzan*, die Partikel *-ašta*, oder Verben wie *īššai-* statt *ēššai-*. Und in der Tat wird manches, wie etwa *uēš* „wir", die Partikel *-apa*, die Konjunktion *mān* „als; sobald" in den jüngeren Urkunden seit einer bestimmten Periode nicht mehr verwendet. Sollte das, was für *uēš* oder *mān* gilt, für *šumenzan*, *eštu*, *īššai-* usw. nicht gelten?

4. archaische Formen in jüngeren Texten erklären sich meistens einfach:

a) als alte Formeln, die immer wieder ohne Modernisierung weiter tradiert werden und somit die alten Formen behalten: wie etwa in der Vereidigungsformel *n-e-tta lingai kattan kittaru* „und es soll dir unter Eid gelegt sein" z. B. in Man. I 61, aber auch Sausgamuwa II 37 (Zeit Tuthalijas IV.) und KBo VI 14 III 52 (ähnlich; Zeit Suppiluliamas)[39].

b) als stilistische Topoi, die wahrscheinlich absichtlich im alten Sprachgebrauch von den Schreibern tradiert werden, wie etwa im II. Pestgebet § 10 3 ff. die drei sinnreichen Vergleiche des Vogels, der im Nest Zuflucht nimmt, oder der Sorgen des Knechtes, der sie vertrauensvoll seinem Herrn anvertraut, um unbestraft davonzukommen: hier finden sich die einzigen altertümlichen Verbalformen auf *-iezi* und *-ijazzi*. Daß die Stellen zur Tradition der Gebete gehören, verrät der Vergleich des Vogels im Nest, der sich auch KUB VI 45 III 39 (Muwattalli) und vielleicht auch im älteren XXXVI 75 IV 3 ff. findet.

Aufschlußreicher ist die Form *iššа-*, statt sonstigem *ēššai-* der gleichen Pestgebete, vom II. Kl. Pestgeb. § 3, 34 f. *nu*[. . *ḫ*]*azziúeda arḫa ḫá*[*rakta* /

Landschaften durch zahlreiche Verträge kaum mehr lebendig und widerstandsfähig sein dürfte. Ein schon nunmehr langer Frieden zwischen Hatti und Arzawa beweist z. B. der Alaksandu-Vertrag des Muwattalli, der Nachfolger Mursilis. Aber auf diese historischen Argumente werden wir an anderer Stelle eingehen.

[39] Für *n-e-tta*, s. auch Anm. 4 zur Tafel I.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000302

nu-šmaš-at ŪL kuiški iššis[ta „und [ ] die Riten waren verlorengegangen und sie hat euch niemand ausgeführt" in der Erzählung der gleichen Ereignisse von XVII 21 III 10 *ḫazziwija ŪL kuiški ijazzi*, auf deren gemeinsamen Quelle *išša-* statt *ija-*, gl. Bdg., zurückzuführen sein wird.

Wenn einmal diese Elemente feststehen, und zu konstatieren ist, daß sie in den heth. historischen Urkunden seit Suppiluliuma über Mursili und Hattusili progressiv abnehmen, bis zu ihrem totalen Fehlen in den Urkunden Tuthalijas IV. oder Suppiluliumas II., dann müssen wir konsequent folgern, daß die in breiterem Sinn historischen Texte oder Fragmente (Annalen; Verträge; Instruktionen; Briefe und derartiges) entsprechend – zumindest in ihrer ursprünglichen Fassung und was den Inhalt betrifft – zu datieren sind. Nach dem oben Gesagten stellen wir also fest, daß

1. die unter dem Namen Tuthalijas IV. bekannten Annalen, (Cat. 85; und die Fragmente Cat. 123,8,12,17; 135,2,3; ebenso wie die Instruktionen, Cat. 170; 171,3; 172; 178,1,25), nicht diesem Souverain zugewiesen werden können.
2. Alle Texte, die bisher Arnuwanda als Verfasser angeben, nicht dem Bruder und Vorgänger Suppiluliamas II. zuzuschreiben sind, sondern einem anderen Arnuwanda, der vor ihm gelebt haben muß. Die meisten von ihnen werden wohl dem gleichnamigen Sohn Tuthalijas I., Vorfahre des Suppiluliumas, angehören, da dessen Sohn und Bruder Mursilis zu kurz regiert hat.

   Es handelt sich speziell um folgende Urkunden:

   Annalen Cat. 86; 123,7 (vielleicht auch 14, 17);
   die Urkunden Cat. 87 (Ismerikka); 88 (Mita); 89 (Madduwatta); 99 (Ura);
   Instruktionen: Cat. 174 (Hazannu); 175 (LÚ^{MEŠ}DUGUD); 176 (*BEL MADKALTI*); 178,3,4.

Die Schlußfolgerungen dieser Beobachtungen und Feststellungen sind von philologischer und historischer Tragweite.

Vom philologischen Standpunkt aus:

1. Wir können nun auch viele kleinere Fragmente historischen Inhalts einem zeitlichen Kontext zuweisen, der uns erlaubt, sie leichter dem einen oder anderen Ereignis zuzuordnen[40].

[40] Selbstverständlich wird dadurch auch die Datierung und Zuweisung vieler Urkunden anderer Gattungen berührt: so z. B. die Datierung des sogenannten Soldateneides (Cat. 310), das speziell gegen die Feinde von Arzawa ausgeführt wird, gegen welche Tuthalija II. und Arnuwanda I. wiederholt und erbittert kämpfen (s. Text und Übersetzung J. Friedrichs, ZA NF I (1924) 161 ff.), oder etwa das Gebet XXIV 4 und Verwandtes (Cat. 283), wo die wehmütige Erinnerung an die Eroberung Halpas und Babylons seitens Mursilis I. mit der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000303

2. Wir müssen eine Umdatierung einiger Urkunden von Tuthalija IV. auf einen gleichnamigen König vor Suppiluliuma I. vornehmen[41].
3. Für keine der uns erhalten gebliebenen Urkunden ist die Urheberschaft Arnuwandas III., des Bruders von Suppiluliuma II., gesichert. Der zeichnende Arnuwanda ist demnach Arnuwanda I. oder evtl. der nur kurz regierende Bruder Mursilis[42].

Historisch knüpfen hier eine Reihe von Folgerungen und natürlich eine Reihe von Problemen an:

1. Der Tuthalija also, Urheber aller umdatierten Urkunden, zeichnet sich als ein hervorragender Souverain ab, der gleichermaßen die auswärtigen und militärischen Angelegenheiten durch zahlreiche ausgedehnte Feldzüge verfolgte, ebenso wie er die innere Festigung des Reiches durch eine Reihe von Instruktionen, Anordnungen, Erlassen usw. pflegte.
2. Der ihm folgende Arnuwanda, Sohn des eben genannten Tuthalija, der mit ihm zusammen (vgl. die häufige Erwähnung *attaš-miš* „mein Vater") gekämpft hat, scheint die Politik des Vaters im traditionellen Sinn weiter betrieben und sich auf dessen Spuren bewegt zu haben (ebenfalls Kriege in Arzawa; in Assuwa [KUB XXIII 14 = Cat. 123,7!] gegen die Churriter usw. nach außen und Instruktionen usw. [Cat. 174; 175; 178,3,4] im Reiche).
3. Wenn aber dieser Arnuwanda nicht der Bruder und Vorgänger Suppiluliamas II. ist, was ist dann von diesem bekannt? Hat er wirklich regiert? Ist er tatsächlich der „Bruder Meiner Majestät" (ŠEŠ ^{D}UTU^{ŠI}) von KUB XXVI 32 I 9? Das Problem bleibt offen und muß weiter untersucht werden[43].
4. Die Ereignisse um Mita von Pahhuwa und um Madduwatta (und wohl auch diejenigen um Ismerikka und Ura) sind in eine ganz andere Zeit

Klage des Arnuwandas und der Asmunikal in XVII 21 vergleichbar ist (s. übrigens schon oben). Oder, um ein weiteres Beispiel zu nennen, das Fragm. 51 der Annalen Suppiluliumas (H. G. GÜTERBOCK, JCS X (1956) 118 f. und 50), dessen historischen und graphischen Eigenheiten die sprachlichen hinzuzufügen sind. Das Fragment ist demnach vielleicht einer älteren Zeit als der Suppiluliumas zuzuweisen.

[41] Welchem genauer, ergibt sich aus den Annalen Arnuwandas, der immer wieder seinen Vater Tuthalija II. nennt.
[S. jetzt auch OTTEN, Abh. Akad. Wiss. Lit. Mainz 1968, 3].

[42] Diesem Arnuwanda II. gehört jetzt mit Sicherheit KBo XII 33 an. Demnach kann er vielleicht auch – trotz der kurzen Regierungszeit – andere Urkunden aufgestellt haben, z. B. evtl. Cat. 99 (Ura) oder 178,4: es ist jedoch alles zu unsicher, s. auch Anm. 1 zur Tafel II.

[43] Zweifel an den XXVI 33 II 14 genannten Tuthalija sind schon erhoben worden, s. MERIGGI, WZKM LVIII (1962) 94 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000304

zu datieren – mag auch der allgemeine historische Zusammenhang (Wirren in und um das Reich; Abfall von Landesteilen usw.) ähnlich gewesen sein[44].

5. Manches im Kontext deutet daraufhin, daß die Mita-Urkunde die älteste der von uns nachgeprüften Tafeln ist[45], gefolgt von Madduwatta und mit Abstand von den Verträgen mit Ismerikka (und Ura). Da diese Texte in je einer Redaktion erhalten sind, können wir nicht sagen, ob sie tradierte Abschriften oder Originale sind – wie wir meinen –, was für uns von großer Wichtigkeit wäre.
Es scheint jedenfalls festzustehen, daß der bekannte Madduwatta-Text, die Hauptgrundlage vieler Rekonstruktionen des ausgehenden hethit. Reiches, in die Zeit der Wiedereroberung Arzawas und des gesamten Westens durch Tuthalija gut paßt. Der Text bleibt ein sehr wichtiges geschichtliches Zeugnis, wie wir an anderer Stelle sehen werden, aber eben für eine andere Periode der hethit. Geschichte.

Hiermit wollen wir aber diese Betrachtungen vorläufig abschließen, in der Hoffnung, gezeigt zu haben, wie viele Probleme ein tieferes Eindringen in das Verständnis der hethitischen Texte noch eröffnet. Einige davon werden wir selbst bald aufgreifen und zur Diskussion stellen, um den Umfang und die Bedeutung der hier skizzierten Verschiebung so vieler Urkunden in ihrer Breite zu zeigen.

Nachtrag

In den Tagen, in denen diese Ausführungen vor der Sektion für die Keilschriftforschung des XVII Deutschen Orientalistentages, Würzburg, 21.–27. Juli 1968, vorgetragen wurden, erschien der für die Chronologie so wichtige Beitrag H. Ottens, Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie, Abh. Akad. Wiss. Lit., Mainz, 1968, 3.

Wir konnten mit Freude konstatieren, daß dort Tuthalija I. (II.) anhand historischer und sachlicher Argumente aufgewertet wird (s. S. 247f.) und auch die Umdatierung von Texten, wie KUB XIII 9+, die wir hier nach sprachlichen Argumenten vorgenommen haben, erwogen wird.

[44] Und dazu gab es im Hatti-Reiche jederzeit zahlreiche Gelegenheiten, s. schon oben Anm. 38.

[45] Auch Mita von Pahhuwa (und seine Urkunde) wird bisher historiographisch in der allerletzten Epoche des heth. Reiches festgelegt, s. O. R. Gurney, AAA XXVIII (1941) 32–44; *Hittites* 38 f.; Otten, Weltgeschichte 170; R. D. Barnett, *Phrygia* 6; G. L. Huxley *Achaeans and Hittites*. Belfast 1965² 39;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000305

ZU DEN „SPÄTHETHITISCHEN" SPRACHEN

Von V. Ševoroškin, Moskau

Zu den „späthethitischen" (d. h. späteren hethitisch-luwischen = hl.) Sprachen gehören Lykisch, Lydisch, Karisch, vielleicht Sidetisch, Pisidisch und außerdem einige andere Sprachen (bzw. Dialekte), die uns nur aus den griechischen Wiedergaben bekannt sind. Alle diese Sprachen gehören in das erste vorchristliche Jahrtausend, wobei zu bemerken ist, daß schon im 4.–3. Jh. manche einheimische Idiome Kleinasiens aus dem Gebrauch kommen (freilich lange nicht alle: einige leben selbst in der Mitte des 1. nachchristlichen Jt. fort).

In den letzten Jahren ist die Erforschung der späteren hl. Sprachen intensiv geworden, doch gibt es immer noch viel Unklares. Diese Unklarheit ist nicht immer durch die Knappheit des Materials bedingt; oft läßt das Material viel genauere Schlüsse zu, als die, die in den veröffentlichten Arbeiten dargelegt sind. Die Fehler, die bei der Deutung der „späthethischen "Inschriften entstehen, sind durch verschiedene Ursachen zu erklären: man vernachlässigt oft phonetische bzw. grammatische Gesetzmäßigkeiten; man interpretiert die oder jene Stelle des Textes, ohne alle anderen Belege der an dieser Stelle vorkommenden Wörter zu beachten; man postuliert die Wortgrenzen (in einem Text ohne Wortgrenzen) an falschen Stellen; man rekonstruiert (an beschädigten Stellen) falsche Buchstaben – usw.

Ich möchte hier möglichst objektiv einige Fakten der Grammatik und Lexik der „späthethitischen" Sprachen untersuchen, um zu zeigen, wie viele unverwertete Möglichkeiten bei der Analyse der Texte ausgesucht werden können.

I. Zur Verbalflexion

1.1. Betrachten wir zuerst die Endungen der Imperative. Wie ich u. a. in meinem Aufsatz „Karisch und Lykisch" in den „Atti" des I. Mykenologenkongresses bemerkte, gibt es im Lyk. B (vielleicht auch im Lyk. A) einige suffixlose imperative Formen, nämlich die der 2. Pers. Sg. In der Inschrift der Xanthosstele sind u. a. die Imperative *askka* (vgl. Indikativ *askkati*: 3. Pers. Sg. Präs.), *kupdi* (vgl. *kupdidu*: Imperativ der 3. Pers. Sg.), *slâma/slama* (vgl. Indikativ *slâmati*), *pibi* (vgl. Indikativ Lyk. A *pibijeti*) und *etrqqi* zu identifizieren (in der Inschrift 55 aus Antiphellos vielleicht noch *uki*: vgl. *ukiñte* ebenda).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000306

In der V. milyischen Strophe der Inschr. 44 (Xanthos) kommen zwei parallele Imperativsätze vor: c41–2 [. . .]-*pe nice waksi pibi crese* „Gib die [Vergessenheit] nicht dem Heldenmut, o Crese!" (d. h., „Gib nicht den Heldenmut der Vergessenheit preis!")[1] o. ä.; c43–4 *sebe nê laβri kñtabaimi slâma zrbblâ* „und präge an der Steinplatte die unterweisende/belehrende Darstellung ein!". Diese Sätze sind durch folgenden Schaltsatz verbunden: c42–3 (*a*)*rm̃pali predi kapaki l*[*ak*]*adi mrββas uwêti* „*arm̃pa*-ischer *kapaki* schreibt Worte über ehemalige Feldzüge". Es handelt sich um die Bilddarstellungen über dem Text der Stele, wie es aus den vorigen Strophen klar ist, vgl. Str. III (c37–9) und IV (c39–41), die etwa lauten: „Keriga sanktioniert/bestimmt die Steinplatten, wo die Vasallen die ruhmvollen(?) lykischen [Helden]taten durch Worte beschreiben, für die cuprlische und vasallische eigene[2] Sippe" und „Hier an den beiden *cer-* und [. . .], wo (man) die Darstellung einprägt, wirft der truppenleitende (?) Krieger/Kämpfer den *m̃qre*, die [. . . . .]*az* und das anführerische Denkmal durch Angriff nieder" (gemeint ist das Denkmal von Amorges: vgl. c49–50, wo die Handlung von neuem beschrieben wird). Man beachte besonders, daß es sich um Bilder bzw. Inschriften an den *cer-* handelt, also sind diese *cer-*gewisse Teile des Denkmals; in den nächsten Strophen werden wohl stets die *cer-*Schilderungen gemeint, da die Strophe IX mit folgendem Satz beginnt: c51–2 *se-de ceri trisu qñnâtbisu prete lakadi zrêteni* „und -ferner am *ceri* dreimal – zwölfmal hetzt/jagt (er) durch/mit Feldzug/Kampf den Feind". Es handelt sich also um historische Ereignisse, von welchen mehrere auf der Stele dargestellt sind. Das Wort *cer-* kommt auch in anderen Imperativsätzen vor: vgl. Ende der XXII. und Anfang der XXIII. Str. Betrachten wir beide Str.:

Str. XXII (d23–5) [. .]*le-j-epñ tere* (*a*)*skkaija cuti pssati zajala, me-te-ne mrskkati urtuwâz mar*[*âz*] „Falls danach in welchen auch immer [. .]*le* die Wand (*cuti*) an den heiligen/geweihten *cer-* zerbricht (*pssati* buchst.: „wirft nieder") ein Verbrecher, nun hier (somit) verletzt er die urtuischen Anordnungen"; nun kommt der erste von den drei Imperativsätzen: d25 *trm̃mile-be te ceri trei kali pise kup*[*di*] „nun sti[fte]/wei[he] hier den *ceri* drei Tage lang der lykischen Kämpfer (?) halber". Zwei andere Imperativsätze folgen:

[1]Zu den übersetzten lyk. Wörtern s. unten, den Abschnitt „Zur Lexik"; zur Deutung des milyischen (= lyk. B) Textes vgl. meinen in „Orbis" erscheinenden Aufsatz „Zur hl. Lexik". – R. Gusmani im Artikel „Zur Deutung einiger mil. Wörter" (ArOr 1968, 1, § 1) deutet mil. *waks*(*s*)*a* (Dat. Sg. *waksi*) als „Herr", indem er das Wort mit luw. *washa-* verbindet. In VJa 1968, No 6, S. 70 habe ich *waks*(*s*)*a* und PN *wekssere* mit h(eth). *wahessar* verglichen (Bezeichnung einer positiven Eigenschaft). Ist jedoch *waksi* hier „dem Helden" o. ä., so könnte man den Satz etwa so deuten: so deuten: „Sende die [Ungunst] nicht dem Helden" (jedenfalls hat *waksa* mit luw. *washa-* nichts Gemeinsames).

[2] *asana-* wohl zu luw. *ashar/n* „Blut".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000307

Str. XXIII (d26–7) *qrbbli me ije (a)lbâma pssesi slama, ceri [l]êpri-j-askka* „nun präge ein den *psse*-ischen *qrbbli* (= „die Opferung der Mächtigen" o. ä.) der ‚albierten' halber (D. Pl.: „ihnen, den albierten", sachlich entspricht wohl die Wortgruppe *ije albâma* der Wgr. *trm̂mile pise*), weihe den *lêpri* am *ceri*" (im letzten Satz sind auch andere Deutungen möglich: *lêpri* könnte im Akkusativ stehen bzw. Attr. zu *ceri* sein).

Diese Handlungen gehören wohl zur Stiftung und Weihung der Stele, zum Schluß kommt noch der Satz d26–9 *muni trbbdi tasn̂ tuwadi mêmrezn̂, trppali metu neu prijelijedi cibe meredi* „Der *muni* sanktioniert die Stele mit Anordnung (*tas-* buchst. „Anordnung", vgl. lyd. *taśo-* und *taśê-*, lyk. *tesêti* usw.) der Ahnen durch Stiftung; eine Änderung soll selbst durch die edlen *maris* nicht festgesetzt werden!" (Vor den übersetzten Strophen wie auch danach finden wir Strophen, die andere Ritualbeschreibungen wie auch einige Verbote enthalten; vgl. meinen oben erwähnten „Orbis"-Aufsatz.)

Im Karischen entspricht eine Endung *-(o)do* des Imperativs der lykischen Endung *-(a)t/du*: vgl. *nu̯todo, slmodo*. Betrachten wir kurz den Start mit *slmodo* an einer ägyptischen Reliquie: *mavaùén avnok-he, maveùén slmodo* „M. und (?) A.; M. soll . . . -en!". Man könnte an eine passivische Bedeutung denken: „M. sei gedacht" o. ä.; man vergleiche das milyische *me-*, das im oben übersetzten Satz passivisch ist, in einem anderen aber transitive Bedeutung erhält: vgl. Str. XXV, die nach den in der Str. XXIII begonnenen Verboten steht – c34–7 *me muni trbbdi tuwi uwadra, metu-pe-ne tesêni qn̂za prijelija, medetu kezm̂ kbadasa, alasi dadu-pe sebe pasbasi esênêmla* „Nun sanktioniert *muni* das Denkmal für Gemeinden, der *tesêni* soll es für edle Nachkommen festsetzen, (er) soll /es/ für vasallische Sippen/Kinder bestimmen, (er) soll /es/ den eigenen Nachkommen von *ali* und *pasba* geben!".

Wie dem auch sei, ist kar. *slm(o)-* mit dem lyk. B *slam(a)-/slâm(a)-* und lyk. A *hlm̂mi* genetisch verwandt (*hlm̂mi* ist ja als „Denkmal" zu deuten, da das Wort durch *tuwete* „errichtete" regiert wird). Wie wir gesehen haben, regiert *slama-* im Milyischen den Akkusativ *zrbblâ* „die Darstellung" (zum lyd. *ên-sarb-* „ein-ritzen"; unter *zrbbla* ist also die in den Stein eingeritzte Darstellung gemeint); unsere Deutung „einprägen" trifft wohl das Richtige. Eine Urbedeutung wäre „(eingeprägtes) Bild zum Andenken" o. ä.; nach wie vor denke ich an eine Entlehnung aus dem semitischen *ṣalmu* „Bild, Figur, Darstellung". Man denke auch daran, daß das Verb sowohl im Mil. als auch im Kar. in den Imperativformen auftritt (mil. *slâma* und *slama*, kar. *slmodo*).

Gusmani, a. a. O., verbindet *slâma* mit luw. *sarlaimmi-* „erhaben", was weder phonetisch (*sarlaimmi-* wäre im Mil. **zrlleimi*) noch semantisch (s. o.) noch grammatisch richtig ist (nach Gusmani ist *slâma* kein Verb, sondern

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000308

ein Nomen; doch fragt man sich dann, wo denn das Verb im Satz ist. Gusmani hat die Form *pibi* richtig gedeutet; er hat aber nicht bemerkt, daß in derselben Strophe ein anderer, völlig „paralleler" imperativischer Satz vorkommt). – Unbegründet ist die Verbindung von *slâma-* mit *sla-*, die noch Meriggi vorgenommen hat; Gusmani verbindet mil. *sla-* mit h. *sarli-*, was schon phonetisch falsch ist. Man denke auch daran, daß *sla-* dem luw. *sasla-* in phonetischer Hinsicht völlig entspricht, wobei die Stammverdoppelung den Vergleich mit idg. **slā-* (u. a. in **sislēmi*) „begünstigen, günstig" ermöglicht. Das ist aber gerade die Bedeutung, die dem mil. (*ênê*) *sla-* eigen ist. Ich möchte noch darauf verweisen, daß in der I. mil. Strophe *natri* „Anführer" und nicht *sbirte* (wie Gusmani meint) Subjekt zu *slati* ist, denn der Satz lautet:

c32–4 *sbirte me zireima sabadi mrßßdi-pe sebe pasbâ natri slati kusttedi sebe kñtabu, sebe ñte laßra trujeli zazati nbb* „An den durch unterweisende (buchst.: ‚leitende') Worte verzierten Denkmälern (*sbirte zireima* ist Lok. Pl.!) begünstigt der Anführer (= *Kerêi*) sowohl die Mannschaft als auch die Führung mit den Soldaten und bemeißelt ferner die Steinplatten milyisch (*trujeli*) folgendermaßen".

Wir haben oben *uwadra* als D. Pl. gedeutet, denn das Wort steht in einem Kontext, wo auch mehrere andere Dative vorkommen (u. a. *kezñ kbadasa*, das einem *qezñme kbadasa* entsprechen soll: vgl. *kidrasadi* = *qidrasadi* usw.). *Uwadra* ist somit eine Kasusform von *uwedri* = lyk. A *huwedri* und hat mit dem lyk. *wawa* „Rind" trotz Laroche[3] nichts zu tun.

[3] Vgl. Laroche, Comparaison du louvite et du lycien, III, BSL 1968, pp. 42 ff. – Was Laroches Deutung von *wawa* („Rind", zu idg. **gʷou-*) und *hawa* („Schaf", zu idg. **How-*), so ist sie zweifellos richtig. (Dieselbe Deutung war von uns schon 1966 vorgeschlagen: vgl. Korol'ov-Ševoroškin, Milijskije ètimologii, – „Problemy slav'anskix ètimologiçeskix issledovanij v sv'azi s obščej problematikoj sovremennoj ètimologii", Moskau 1966, S. 44, No 4; in diesem Aufsatz sind auch manche mil. Etymologien vorgeschlagen, s. u., Abschnitt „Zur Lexik"; vgl. in dieser Hinsicht auch mein Büchlein „Lidijskij jazyk", Moskau 1967 und die Besprechung von Zgustas Werk „Kleinasiatische Personennamen" in VJa 1967 No. 4. sowie den Aufsatz über das Lykische in VJa 1968 No. 6). – Dieser wichtige Aufsatz Laroches enthält leider einige andere Fehler: Er deutet u. a. den PN Κβαδης (vgl. auch Κβωδης, dss.) als **twada-*, in Wirklichkeit aber stammt der PN vom mil. *kbadi*, h. *hapati-*; wie auch in seinen früheren Arbeiten verbindet er lyk. *cumezija* mit dem luw. *humati-* „socle", was phonetisch falsch ist, aber auch semantische Widersprüche enthält. Es ist aus dem Lyk. klar genug, daß *cumezi(ja)* eine Institution und kein „Denkmal" o. ä. ist; an die cumezijas zahlte man (*cumezei-* heißt ja „zahlen", aber ursprünglich wohl „sich entsühnen, sich kultusch reinigen). Zur Etymologie vgl. wohl luw., bl. *kummi-* „rein", lyd. *kumli-* : lyk. *cumali-* usw. Zur Semantik vgl. vielleicht mil. *qelelija* : luw. *halali-*, besonders aber lyk.-mil. *punama-*, lyk. *punar-*, viell. *pu-* wohl zu ai. *pu(na)-* „läutern" usw.: auch hier entwickelte sich die ursprüngliche Bedeutung in der Richtung von „büßen" o. ä.; zu den be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000309

Einen Imperativsatz mit *secetu* (eher so als *cetu*) finden wir im milyischen Teil der Xanthosstele (d20).

Wichtig ist der Imperativ *utetu* in c56. Die vorige Str. (c54–6) ist etwa so zu übersetzen: „In (den Städten) Kandyba (und) Tymnessos leitet der ‚Barmherzige' den persönlichen (?) Anteil dem Gotte (*ziwi*), und (*asa*) überwältigt die alten (*dewi-* buchst. „ständig") Feinde /und/ es bringt zurück den *ali* und *pasbba* der ‚Überwältiger' (falls *muwila* nicht im Dativ steht)". Es handelt sich also um die Rückführung von a. und p. (wohl Frauen- und Männerbevölkerung; im I. Stollen heißt ja *pasba* soviel wie „Mannschaft, Heer"; vgl. auch *alasi sebe pasbasi esânâmla* „blutverwandte Sippe/Nachkommenschaft frauen- und männerseits") der Gegenden, wo früher der Feind/Eroberer herrschte (etwas früher – c44–6 – heißt es ja „Er lämpft . . . wo Gewalt herrschte; der Eroberer gibt /zurück/ den *wijedri* und den *pasba*"; *wijedri* = *ali*?). In der Str. IX (c52–3) geben die Lykier und die Tuburer gewisse Anteile (der Beute?) dem *utaci* (im Text finden wir D. Sg. *utacija*; vgl. *sabaca* = D. Pl. von *sabaci*), d. h. dem „Her-bringer" (*uta-* zu h. *uda-* zu *u-* + *dai-* „her-setzen"; im Lyk.-Mil. wird idg. **dh* gewöhnlich zu *t*). Unter *utaci* ist wohl Kerei gemeint; auch Tissaphernes könnte in Frage kommen. Nun kommen wir zur Str. XI mit Imperativ *utetu* „soll herbringen": c56–8 *ne-pe ci wisiu utetu ñtelija pidritêni* „Nun soll der ‚Gründer' (p.) den *wisija* dem ‚Inneren' herbringen!" (*ñtelija* ist D. Sg. von *ñteli* „Inneres": gemeint ist wohl die Bevölkerung des Innenlandes).

In diesen militärischen Kontext gehören auch die nächsten Sätze: c57–8 *pirli murênedi tuburiz upleziz s(e)-icetesi arppakusêti trm̃pewêti* „Pirli rüstet/macht kampffähig die würdigen Tuburer und das Geschlecht/Volk des *arppaku*" (= „Lykier"; hier haben wir wieder denselben Parallelismus wie in c52–3 *trm̃miliz . . . tuburiz*, nur etwas anders ausgedrückt). Die nächste (zwölfte milyische) Str. beginnt mit dem Satz c58–9 *cibe uwe neu psseje qidridi lakadi zirêple* „Kein Mensch droht den kampffähigen Mächtigen mit Feldzug" (zum Ausdruck *qidri- lakadi* vgl. h. *kurur hatrai-*). Dann kommt der Satz c59–60 *me-de-(e)rêple kradi waksa truijele mêmi mawili clleimedi alβanalak(a)* „Nun zerschlägt bei den fähigen Trujern (= bei den Lykiern = in Lykien) der Held(enmut) in mächtiger Weise das a." – Auch die nächste Strophe ist „agressiv" genug.

Nun möchte ich noch ein paar Worte über die Imperative vom Typ *pinau* sagen. Es ist wichtig festzustellen, daß diese *au*-Formen stets Imperative der 3. Pers. Sg. sind (wie die *tu*-Formen). Nehmen wir den schwieri-

kannten lyk. Fakten vgl. die mil. Str. XXXIV d62–5 *me-w(e)-ênê sladi-pe trm̃milija cm̃masadi qelelija*; *uni têpe urtuz marâz trbbeni, ti ne cm̃mêti punamadedi asânâmla* „Nun begünstigt (er) die lykische Reinheit durch *cm̃masa*; ein solcher Mensch/Klan sträubt sich gegen die urtuischen Anordnungen, welcher dem . . . -nden *asânâmla* nicht büßt".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000310

geren Fall d44–7 (XXVIII mil. Str.): „Der *eseti*-sche Tarhunt gab den Lykiern den Sohn des Keriga (d. h., den Erbbina), er (= Tarhunt) soll durch diesen ‚Übermächtigen' die aprllische Nachkommenschaft und ferner den Adel frauen- und männerseits ersetzen" (Imperativ *trppalau* – zu *trppali* „Ersatz/Änderung" – heißt wohl „erneuern, weiterführen, fortsetzen" o. ä.; zum Paar *wijedri* – *pasba* und *ali* – *pasba* haben wir hier eine neue Korrespondenz: *ali* – *ziti*).

Wenn wir alle Belege der mil. Imperative betrachten, ersehen wir, daß sie zumeist mit Ritualen verbunden sind; das ist wohl verständlich[4].

Nur noch eine Bemerkung, die den wohl nur scheinbaren Imperativ lyd. *śof* betrifft: nach Korol'ov (VDI 1968, No. 3, S. 178) ist es ein Prädikativ (zu h. *suppi-* „rein"); die Übersetzung des entsprechenden Satzes mag lauten: „Wer das Grab bewahrt, nun er ist rein".

1.2. Es ist aufschlußreich, kurz die mil. Sätze zu betrachten, die zwar imperativisch sind (der Funktion nach), formell aber Indikative enthalten. Es handelt sich dabei um die *nice-êce-* bzw. *neu-êce*-Sätze.

In der XVI. mil. Str. der Xanthos-Inschr. enthält der erste Satz zwei gewöhnliche Imperative: *qre-tu* (wohl zu h. *harra-* „zerstoßen") und *pu-tu* (viell. zu h. *puwāi-* „zerstampfen"; Subj. ist *zrppedu* „Sarpedon", er soll also die Frevler „zerstampfen", was der Funktion dieser Gottheit völlig entspräche). Dann kommt aber folgender Satz d6–7 *nice qezm̂mi wer*[*ic*]*le-b*(*e*)*-êce kn̂tabâ uweti sucrê* „Kein Mensch/Geschlecht soll die große Anordnung (vor)schreiben als wäre er Herakles!"; die Funktion des Satzes ist, wie man sofort ersieht, imperativisch. Die Konj. *êcê* übersetzen wir durch „als wäre er"; buchst. heißt es „wie, als". Nur durch völlige Ignorierung des Kontextes konnte Laroche (BSL 53, 1, 1958, p. 174) dazu kommen, den Satz so zu zergliedern, daß es hier eine Doppelkonjunktion *-ce . . . -ce* (*zrppedunice . . . wericlebê-ce*!) auftauchte; leider hat Friedrich unkritisch diesen Mißgriff Laroches in sein „Heth. Elementarbuch" I², 1960, S. 194 übernommen.

Eine Doppelkonjunktion *nice . . . nice* „weder . . . noch" treffen wir in der Str. XXIV, wo freilich *êce* „als wäre er" („wie") nur im ersten Satz vorkommt. In diesem Satz ist *zazati* „berichten" (buchst. „einritzen, meißeln", vgl. Str. I oben) das Prädikat, der Sinn des Satzes ist wie sonst in solchen Fällen imperativisch (es heißt hier, daß der Eroberer nicht über ehemalige Heldentaten berichten soll, ähnlich wie die verehrten Tuburer; gemeint sind die Inschriften, die zum zweitenmal – vgl. *epñ* „danach" – auf der Xanthos-

[4] Vgl. die Imperative vom Typ *kupdi* oben usw; vgl. noch den Satz am Ende der Xanthosstele: d67–70 *kupdidu qiqlêniredi trei kali ci tsse albm̂ trisu warasijez kidrasadi* „Die Helfer sollen dreimal drei Tage lang diesen *alb-* an den Stelen durch vorgeschriebene Niederknieung weihen (o. ä.)". – Hier ist *tsse* D/L. Pl. zu *tas-* und wohl konkret („Stele mit Anordnung": vgl. lyd. *taśê-*). – Vgl. auch den nächsten Satz mit *kn̂tabatu*, der den Text beschließt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000311

stele gemacht werden könnten, wodurch sie entweiht und beschädigt würde: vgl. in dieser Hinsicht den 2. Satz).

Der zweite Satz lautet d33–4 *nice dezi mutala apîtadi tetbeti laßra* „Kein mächtiger Hüne soll durch die Wiederverwendung (*apî-ta-* buchst. „Nachsatz", „Nach-ritzung") die Steinplatten verletzen/demütigen".

Man beachte noch, daß vor und nach der eben erforschten Strophe gewöhnliche Imperativsätze stehen (c28 *metu* und c34–5 *metu*, c35 *medetu*, c36 *dadu*; s. o.). Etwas weiter steht der Imperativsatz mit *pijelu* (Imp. 1. Pers. Sg., zu *pije-* „bestimmen"; zur Endung vgl. h. *-llu*).

In mil. Inschr. 55 steht *trqqiz cicicіti* wohl für *trqqiz ciciti*, etwa „Tarhunt/Gott setzt fest", – vgl. 44d13–4 *stt[â]ni trqqiz*, dss. (Verdoppelung in *cici-* macht den Stamm kausativisch – vgl. h. *ki-* „liegen" genau wie Verdoppelung in h. *ases-*, lyk. *as-*, *asa-*, zu [as^{a}s-]). In 55 vor dem Satz mit *trqqiz* [*ci*]*-ciciti*, wie auch danach, stehen Imperativsätze; in 44 finden wir als Ausdruck göttlicher Einordnung einen *neu-êce*-Satz in imperativischer Funktion (in derselben XIX. Str.) d15–6 [*c*]*em*[.]*-êce neu zini lelebedi plejerese* [*tê*]*pe ecânê cuprimi pzziti urasli* „Kein Vernichter soll, als wäre er Krieger, die Nekropolis im heiligen Ort (?) bei den würdigen Sippen durch Angriffe zerstören" (*ecânê* zu h. *akk-* „sterben", wie auch mil. *ecabura*, *ece*; die Deutung „Nekropolis" wird auch durch die nächste Str. bestätigt, wo *întada kînije* „großmütterliche Grabmäler" erwähnt werden. Wie wir wissen, ist das Vorhandensein von Grabmälern bei der Xanthosstele auch archäologisch bestätigt worden).

Was *êce* betrifft, so ist diese Konjunktion in der Bedeutung „als wäre er" bzw. „ähnlich wie" noch im Lyk. A in der Form *âca* (44a50) bezeugt; ihre gewöhnliche Bedeutung ist bekanntlich „als, wenn" bzw. „während, nachdem". Gusmani (a. a. O. § 5) will aber auch *êce/âca* „als wäre er, ähnlich wie" als temporale Konjunktion deuten, wodurch der wirkliche Sinn der entsprechenden Belege entstellt wird (zum *êce*-Satz von d6–7 s. o.; zum *âca*-Satz s. den Abschnitt „zu den Infinitiven" w. u.).

1.3. Im milyischen Teil des Xanthostextes kommen oft Verbalformen der 3. Pers. Sg. – Präs. und Prät., sowie Imperativformen (s. o.) vor. Oft genug erscheinen auch die Formen der 1. Pers. Prät. (Endung *-ka/-qa*; von der 1. Pers. spricht Kerêi), auch der Imperativ der 1. Pers. ist vorhanden (*pijelu* in d39). Nun fragt es sich, ob auch Formen der 1. Pers. Sg. Präs. im Text vorhanden sind. Es gibt solche: *eluwi* und *eiñ*.

Der 2. Satz der XXVII. mil. Strophe (d42–3) lautet: *tralije wijedri albakâ ñqreime* „In den gesegneten (?) Trallen albierte ich den *wijedri*"; es werden wohl die Gelübdeanordnungen fortgesetzt, von denen auch in der vorigen Strophe die Rede war (d37–8 *plejerê pijeti ilêne qezñmi* „der Adel gibt dem Volk einen *plejere* (‚[Über]fülle'?)"; d38–9 *me cedi* (*i*)*je qelideli albâ-pe . . . pijelu* „nun durch sie möge ich ihm einen/den beschützenden

alba geben/verordnen"; im nächsten Satz finden wir den G. Pl. *(a)lbijêi*; als Prädikat tritt hier das Verb *lide* „löste" auf).

Das Prädikat *eluwi* steht im ersten Satz der XXVII. Strophe: d41–2 *kñtabu-pe cñtre eluwi-pe busawwñn[a]la* „Ich bestimme (o. ä.) die Anordnung den Adligen (*cñtre* = *qñtre* buchst. „den Vorigen") von Busa"[5] (den *cñtre* werden wohl „die Unteren" gegenübergestellt: vgl. den 3. Satz dieser Str., wo At?ralamuwa einen *mulêni* „den Unteren" – *être* – askkiert; vgl. Imperativ *askka* in einem anderen Ritualkontext, s. o.).

Nun erwähnen wir kurz den Kontext, wo *eiñ* (zu **eimi*; *-mi/-wi* als Endung der 1. Pers. Sg. wie im Luw.) als Prädikat vorkommt (XXXI. Str.). Hier ist *(a)ripsse* ‚Übermächtige' (wohl Epitheton Erbbinas) Subjekt des 1. Satzes (Prädikat *lâte*, Akk.-obj. *kerigazñ ñqrê*); mit *êmu* beginnt schon der 2. Satz. Gerade *êmu* „ich" tritt als Subj. dieses zweiten Satzes auf (*eiñ* ist Prädikat, *kuzruwâta wakssa* wohl Akkusativobjekt, *âzisse* – Dativobjekt). Man merke, daß in den Strophen XXIX bis XXXI Lobsagungen bzw. Förderungen geschildert werden (vgl. die Prädikate: Str. XXIX d50 *sucredi* „verehrt" o. ä.; Str. XXX d52 *muwakâ* „ich stärkte/verlieh Kraft"). In der Str. XXXI sind beide Sätze parallel und wohl bedeutungsähnlich (der Parallelismus ist durch ähnliche Syntax ausgedrückt – Subj. – Präd. – Akkusativobjekt – Dativobjekt; außerdem ist der zweite Satz wohl als eine Art Gegenüberstellung zum ersten zu betrachten: vgl. den Beginn des 2. Satzes *êmu me uwe* „ich aber nun" o. ä.; sonst steht ja kein *êmu* in den Sätzen mit Verben in der 1. Pers. Sg.). Also sind *lâte* und *eiñ* Verben mit ähnlicher Bedeutung, vgl. zum ersteren h. *lā-* „lösen", *lilāi-* „entsühnen", auch mil. *li-* usw.; zum zweiteren vgl. h. *ija-* „tun, feiern" etc. (zur Stammform vgl. lyk. A *ije-* „machen"). Vielleicht werden im 2. Satz die Heldentaten (der Heldenmut o. ä.) gefeiert.

1.4. Wir wollen jetzt die Verba auf *-êni* untersuchen. Trotz Carruba („Sprache" XIV, 1, 1968) sind es Formen der 3. Person (Typ lyk. A *sijêni*). In unserem Aufsatz „Milijskije ètimologii" haben wir a. a. O. milyische Verba dieser Art *sttâni*, *trbbêni* und *aburêni* (zum Subst. *abura*) besprochen (S. 42; s. dort auch über *eiñ* und *eluwi*). Die Sätze mit *stt[â]ni* „setzen fest" bzw. „setzt fest" und *trbbêni* „entstellt/verletzt" o. ä. habe ich oben besprochen; zu *aburêni* vgl. Str. XXXII (sofort nach dem *eiñ*-Satz): d56 *atlasi ne-(a)burêni trñmilijêti (a)ripssê tñpewêti* „(sein) eigenes lykisches Volk

[5] Der Sinn des Wortes *eluwi* wird auf rein kombinatorischem Wege gewonnen vgl. andere Sätze mit demselben Objekt – Str. XXIV */t/esâtñniu qñtbê uwaka* . . . *wzza ijesi* „Ich schrieb vor die *tesâtñni*-sche Anordnung dem *ijes*-ischen *wzz*-" („Speerkämpfer"? vgl. kar. ʻυσσος usw.), d. h., „ich übergab dem *wzz*- die Funktion eines *tesâtñni*" (= *tesêti* o. ä.; vgl. mil. *tesêni*; s. u. den Abschnitt „Zu einigen Suffixen"); Str. XIV mit *kñtabâ uweti* „schreibt die Anordnung vor" (oben haben wir den ganzen Satz übersetzt). Vgl. zum Verb *uwe-* „(vor)schreiben" (zu lyd. *u-*, *uve-* usw.) auch noch *pruwa* „Vorschrift".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000313

aburiert den ‚Übermächtigen'" (wohl den Erbbina, s. o.). Das Verb heißt etwa „mit *abura* versehen" – und wirklich finden wir den D. Pl. *mâmre ce (a)bure* „den Ahnen und den Menschen (o. ä.)" schon im nächsten Satz. Wie auch die Prädikate in der vorigen Strophe (s. o.), ist *aburêni* hier positiv. Das Suff. *-ên-* in derselben Bed. ist in *murênedi* festzustellen.

Nun könnte man annehmen, daß auch in der Str. XI, wo *murênedi* auftritt, die Gruppe *tuburiz upleziz s(e)-icetesi arppakusêti tm̂pewêti* „verehrte Tuburer sowie das *arppaku*-sche Volk" im Nominativ und nicht im Akkusativ steht; im Akkusativ steht dann *pirli* bzw. *pidriteni pirli* (etwa „Gründer des /Königs/hauses"? – jedenfalls ist hier wohl Keriga gemeint). *Murênedi* heißt wohl „versehen mit *muris*", also „mit den Kriegern"; vielleicht hat *aburêni* auch ähnliche Bedeutung, denn für *abura* ist eine Bed. wie etwa „Kriegerschaft" ganz gut möglich (vgl. u. a. D. Pl. 55 *ece . . . abura . . . zirâpla* „den Ahnen/Toten (und) den kampffähigen *aburas*"; vgl. *ziu pasbbu* „das kämpferische Heer"; *zija, zi-* zu h. *sāi-/sija-* „werfen, schießen", dazu auch *zipsse* in 55, wo *-psse* zu *pssa-/pzzi-* „niederwerfen" o. ä. gehört; vgl. endlich *psseje . . . zirêple* „den kampffähigen Mächtigen/Kriegern" in „militärischem" Kontext, – s. o.).

A. a. O. betrachtet Carruba die mil. *têni*-Formen (vom Typ *ît̂uwiteni*) als . . . Verba in der 2. Pers. Pl. Das ist ein grober Fehler. Näheres über diese Formen vgl. unten, in der Rubrik „Zu einigen Suffixen".

1.5. Im Karischen kommen einige Verbalendungen vor, die im Hethitischen gute Parallelen haben. Zu solchen gehört die Endung *-s* (3. Pers. Sg. Prät.; urspr. *hi*-Dekl.; die *mi*-Dekl. hat im Prät. wohl keine Endung, da *-t* abgefallen ist). Der interessanteste Fall ist die Grabinschrift aus Telmessos 107–D15 *twan-u s̲tesan k-λ io̲tulvλ slnkoλ-p kovkove dans* „Kovkove errichtete das Denkmal und die Stele hier dem Iotulv, dem sehr geehrten" (o. ä.; zur Transkription usw. vgl. meinen Aufsatz in Kadmos VII, 2). Sind die λ-Formen nicht Dative, sondern Possessive wie sonst, so sind sie hier als endungslos zu betrachten (so wie *he*-Form im lyk. *terî hâtahe*, nicht etwa *hâtahê*). – zum Stamm *dan-* vgl. lyd. ↑ *ĕn-* , *da-* zu lyk. *ta-*, lyd. ↑ *a-*.

Kar. Verbalformen vom Typ *nodrnsoτ* (zum Stamm vgl. h. *nuntarnu-*) enthalten die Endung *-τ*, die dem heth. *-ti* entspricht (3. Pers. Präs. Sg., *mi*-Konjugation; kar. und heth. *-i* ist dementsprechend Endung der *hi*-Konj., vgl. auch *-i* in lyk. *trbb-ên-i* usw.: s. o.).

Kar. *stdun . . . uk* heißt vielleicht „ich setzte, schrieb", falls *std-* als reduzierte Form zu *sad-* zu betrachten ist (zu idg. **sed-*? – *uk* zu h. *uk* „ich", Endung *-un* zu h. *-un*).

1.6. Bevor wir die Verbalformen verlassen, untersuchen wir einige mil. und lyk. Kontexte, die Infinitive enthalten.

Zu Unrecht analysiert Gusmani, a. a. O., die mil. Wortverbindung *atli tînne* (Inf. *tînne* = *tâne*) *qâ[n]â* als *atli t(i)-înne qâ[j]â*. Die ganze Strophe ist

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000314

durchsichtig: d11–3 *atli tîne qâ[n]â prijeduli se trm̂mili cuprllese, me-pene tubidi urtu-mrskkâ trqqiz . . . ce . . . esênêmla* „Selbst dem Oberrichter (*prijeduli*, zu hl. *parija-* und *tukija-*) und den von *c.* stammenden Lykiern Strafe zu legen zwingt den *urtu*-Schädiger der Tarhunt . . . und . . . *esênêmla*". (Viell. wird unter *prijeduli* der Tarhunt selbst gemeint, denn „die *cuprlli*-schen Lykier" sind die Mitglieder der Königssippe, und diese Königssippe ist ja gerade *esênêmla/asânâmla*: vgl. das Epitheton *cupplesi*, das mit *e.* gebraucht wird. Eigentlich ist der Sinn dieses Wortes breiter, denn es heißt buchstäblich „blut/verwandte/ Sippe/Nachkommenschaft", s. o.)

In der lyk. Inschr. 49 ist mit *ttâne* (= *tâne*, hier in Verbindung *hrppi ttâne* „hinüberlegen, begraben", vgl. *ala-de-ha-* „hinüber-zu-legen") das Verb *mati* „bestimmt/befiehlt" o. ä. Das Verb ist wohl mit dem mil. *me-* identisch (vgl. die beiden Belege mit Imperativ *metu*; s. o.). Wie oft mit *ne* „nicht", ist dieser Satz seiner Funktion nach imperativ.

In BSL 53,1, 1958, S. 178 verbindet Laroche[6] zu Unrecht den lyk. Infinitiv *erizâna* mit h. *arahzena-* „fremd"; in Wirklichkeit gehört das lyk. Wort zu h. *arha dāi-*, einem Verb, das wohl eine negative Bed. hat: 44b3–4 *me-i ti [a]budi iwê se ꜵeꜵeris erizâna ti* . . . „Nun wer aber den *iwe* und was auch immer fortzustellen (= wegzunehmen) . . .-t, wer . . ." *Abudi* heißt wohl „wagt, verletzt" o. ä., was zu einer „militärischen" Bedeutung von *abura* (s. o.) passen würde. In (vom Standpunkt der Struktur) ähnlichem Kontext steht *abudi* in 55: Auch dort ist der erste Satz eine Mitteilung von der Errichtung eines Denkmals; gleich danach beginnt der lange, konjunktionslose Bedingungssatz mit *abudi* und *titbeti* („/falls/ *zipsse* verletzt . . ." o. ä.; zu *zipsse* s. o.).

Inf. *erijeine/a* ist fakultativ in Sätzen vom Typ *ênê hatu sm̂mate teri erijeine/a* (29.4 und 29.6–7; Subj. folgt dem Inf.); vgl. ohne Inf. *trbbênimi*

[6] Seine weiteren Fehler, die sich hier finden, sind u. a.: Zerlegung der Gruppe *erite teri* „brachte das Heer zum Stehen" o. ä. in *eri—teteri* (!); Verbindung eines Teiles des pers. PN *erijem̂ne* mit dem Inf. *erijeine* (!!) (zu Unrecht verband Meriggi den pers. PN mit 44 a40 *irijêm̂mi*, denn das ist ein anderer PN, der noch im Dativ vorkommt: 44b17 (*i*)*rijemeje*). – Der Fehler mit *erite* ist instruktiv: es gibt bei modernen Forschern auch andere Mißgriffe dieser Art, die in Zerlegung der Verbalformen in verschiedene „Partikeln" bestehen, vgl. Meriggis Analyse der Verba *sebedi* (nach ihm *sebe–di*), *epide*, *epeite* (nach ihm *epi–de*, *epei-te* zu *epñ-te*; s. RHA XXI, 72, 1968, Ss. 12,14–5. – In Wirklichkeit heißt *sebedi* „lenkt, leitet" und steht im klaren Kontext 44c54–5 . . . *hñtawâ cridesi sebedi qirzê ziwi* „C. leitet den persönlichen Anteil dem Gotte"; in ähnlichen Kontexten werden *kñtaba-* „führen" und *qelenê-* „in Bewegung setzen" gebraucht. Zum Stamm *sebe-* vgl. die Wortverbindungen *sabadi mrββdi* „mit leitenden/unterweisenden Worten", *tuwi neitala* „leitende/unterweisende Stiftung", (zu *nei-* „lenken, leiten") usw. – *Epi-/epei-* wohl zu h. *appāi-*). – Andererseits deutet Gusmani a. a. O. die Verbindung *uni têpe* („solches Volk", Subj. des Satzes) als *unitê-pe*, wodurch er eine nicht existierende Verbalform erhält.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000315

ênê s[m̂mât]e terñ hatâ (weiter folgt ein Text, der mit [*m*]*e-i* bzw. [*s*]*e-i* oder sogar [*n*]*e-i* beginnt). *Teri* ist also Akkusativ, wie auch *terñ*, wozu *hatâ* (= *hatu*) als Attribut gehört. Das Prädikat *sâmati* steht im längeren Satz 44a53 ff., wo zwei Akk.-Gruppen (*trbbetê . . . terñ* und *humrkkâ . . . terñ* [*hâtahe*]) und dementsprechend zwei Infinitive (*zkkâna* und *tebâna*) vorkommen.

Um die oben erwähnten Sätze mit *sm̂ma-/sâma-* zu verstehen, untersuchen wir zuerst die Sätze mit diesem Verb, die keine Infinitive enthalten. In 84.7 ist *sm̂mati* wohl negativ: wie die kombinatorische Analyse zeigt, steht hier *qla surezi* im Nom., ist also Subj. zu *sm̂mati*; vgl. in derselben Inschr. 84.3 *me ne qla* [*q*]*a*[*ss*]*t*(*i*) *ebi surezi*, wo das Prädikat „straft" bedeutet. Da außer „straft" in solchen Sätzen auch *tubidi* „schlägt" vorkommt, wird man für *sm̂mati* entweder eine dieser beiden gewissermaßen ähnlichen Bedeutungen annehmen können oder eine andere aus derselben semantischen Sphäre zu wählen versuchen (etwa „verjagt", „treibt weg" o. ä.). Eine solche negative Bedeutung paßt für 84.7 in jedem Fall, d. h. unabhängig von der Bedeutung des *ne* im vorigen Satz: *se-j-epi hadi ti*[*c*]*e, me-i ne cumazati, me ne pddê qla sm̂mati ebi surezi* „Und wenn man einen nach-begräbt, so soll er es büßen (bzw.: nun wenn er nicht büßt), nun wird ihn im weiteren(?) die Gemeinde(?) von Sura wegtreiben(?)".

In 39.4 ist *-ênne* in *se-ênne* sicher nicht negativ: es ist mit *-ênne* in *me-ênne* des nächsten Satzes parallel (in diesem Satz gibt es eine Negation *ni*); somit kann aber *ênne sm̂mati* keine Bedeutung „nicht erlaubt" o. ä. besitzen. Auch hier ist *sm̂mati* = „verjagt" o. ä. gut am Platz (Subjekt dazu könnte Mêmruwi aus dem ersten Satz sein; doch könnte *se-ênne sm̂mati tijâi cbijehis* auch als erster Teil des Bedingungssatzes gelten, dessen zweiter Teil folgendermaßen lautet: *me-ênne ni-j-esu esedeñnewi epttehi ântepi tane*; in diesem Fall wäre eine solche Interpretation des ersten Teiles möglich: „Erschlägt man von wem die fremden . . ." o. ä.; jedenfalls ist *sm̂mati* nicht positiv).

Daß in *ênê sm̂mâte terñ hatâ* das Prädikat (Prät. *sm̂mâte*) negativ ist und eine Bedeutung wie etwa „verjagt/erschlägt" besitzt, ist nicht nur aus den oben angeführten Sätzen ersichtlich. Man vergleiche den großen Kontext 44a44–55, wo als Akkusativobjekt bei *tebete, qastte* usw. das Wort *terñ* vorkommt; unter diesen Verben treffen wir auch *sâmati*: somit kommen wir wieder zu der Bedeutung „schlägt, verjagt" für *sâmati*. In diesem Kontext kommen als Infinitive *kbane, tabâna, zkkâna* vor, deren Bedeutungen in dieselbe semantische Sphäre gehören; nun finden wir auch *erijejne* in gleichem Kontext nach *sm̂mati* (s. o.). Versuchen wir den erwähnten Kontext zu übersetzen.

Kbane ese trbbênimi tebete terñ se milasâñtrâ „Und Trbbenimi schlug das Heer und M. (d. h., „das Heer des M.") bis zum Unterordnen"; *pddêne-ce kbânije izredi ehbijedi hâtahe tlâñ nele nele tarbide* „und bis zum Unterordnen

TAFEL I

Urkunden Tuthalijas II. / Tuthalijas IV.

Charakteristika (in Auswahl)	Cat. 85 XXIII 11,12 Ann.Tuthalija	123,8 XXIII 16	123,17 XXVI 83	135,2 XXIII 46	135,3 XXIII 63	170 XIII 20 (A)	171 XXVI 17 (E)	172 XIII 9+	178,1 XIII 7	178,25 XXIII 53	178,27 XXVI 81	Cat. 80 XXIII 1+ Sausgamuwa	81 XXVI 43 Sahurunuwa	173 XXI 42+ LÚ^{MEŠ}SAG
Plene-Schreibung														
ma-a-aḫ-ḫa-an							I 5,12							
še-e-er														
a-ak- „sterben"														
Ältere Graphik														
tar-ši-(ik)-ki-														
(i-)iš-ša-i-						I 14, 19								
e-eš-tu							II 3							
Assimilation	*tuzziman* II 21,22													
Nicht-ideographische Schreibung														
natta (/*UL*)									I 24					
āppa (/EGIR)	II 13							I 3						
attaš-maš (/ABU-JA)		2								IV 7				
išḫaš (/EN/*BELU*)							II 2,5,6,15							
tuzziš (/ERÍN^{MEŠ})	passim (8x)	passim (3x)				passim (8x)								
Grammatikalisches														
Dat. *-a* (/*-i*)														
Enkl. Pron.														
-e (/*-at*)								III 16				II 37		
-uš (/*-aš*)	III 8,23							III 18		I 2				
-še (/*-ši*)							II 3,9							
Betonte pers. Pron.														
uk (/*ammuk*)	III 18	7,13		Vs. 1										
sumenzan (/*sumel*)														
Verbum-Endungen														
-izzi/-iezi									II 9,19					
(/*-ijazi*)							II 9						I 52 II 14	
-ijazzi														
-ienzi (*-ijanzi*)														
īt-/īet (/*-ijat*)	III 4 B II 37													
-wani/-uni (/*-weni*)			18											
-tani (/*-teni*)														
-tati (/*-tat*)	II 20; III 7													
Reduplication														
Partikeln														
-(a)šta	passim (10x)					I 27	II 3	passim (8x)	I 6, 8, 12,16				I 60 II 6,10 20, 21	
-mān „sobald; wie"	III 12	14						I 2						
Verschiedenes														
Lexikon	*laḫḫija-* III 10,15,24, 26,29					[1] Tuthalija (ohne LUGAL.GAL) IV 7		*laḫḫijalas* (I 6)						
Inhaltliches	LUGAL.GAL I 1, III 9,12,18													
Historisches	LUGAL^{URU} Hurri	Kantuzzili												
	III 28	Kartasura												
Geographisches	Assuwa Hurri	Hurlas												

[1] Mit P. Meriggi, WZKM LVIII (1962) 68 und 79 Anm. 7 stellen wir die beiden kleinen Fragmente Cat. 135,3 (XXIII 63) und 178,27 (XXVI 81) hierher, jedoch wohl nicht als den Annalen Tuthalijas IV., sondern des II. zugehörig.

[2] Hierzu könnte auch 123,12 (XXIII 49) gehören, (s. Meriggi, o. a. O. S. 78 f.), wo evtl. Z. 2 ^{m}*Ḫantiliš*, falls mit Goetze so zu lesen ist, der Großvater (Z. 6: *ḫuḫḫi-mi* „meinem Großvater") Tuthalijas II. wäre. Für weitere eventl. Zuweisungen an diesen oder Arnuwandas I. Annalen, bzw. Instruktionen, s. Meriggi, o. a. O. passim; und hier w. u.

[3] Die Altertümlichkeiten der Sahurunuwa-Urkunde mögen teilweise durch die Formelhaftigkeit solcher Urkunden verursacht worden sein. Für *n-e-tta* „und es dir", Sausgamuwa II 37, möchte ich die Beibehaltung des alten *-e* evtl. auch den Versuch, ein *n-at-ta* „und es dir" zu vermeiden sehen, das mit *natta* „nicht" zusammengefallen wäre.

[4] Zum Gebrauch von *lahhija-* in den Annalen Tuthalijas II. (nicht IV.) insbesondere s. jetzt auch Ph. Houwink ten Cate, JNES XXV (1966) 186.

[5] Für *Kantuzzili*, s. außer Laroche, Les Noms des Hittites. Paris 1966, s. v. auch Güterbock, JCS X (1956) 49 f.

[6] Vgl. Tafel II Cat. 123,7 (XXIII 14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000317

die These von gleicher Bed. aller Verba; besonders wichtig ist deswegen die Deutung von 29.9 *hlm̂mi-de alakssaǹtra erite teri* (nicht etwa *eri teteri*, wie Laroche zerlegt!!) „An der Darstellung verjagt? Alexander das Heer" (*teri* = *terǹ*, s. o.; *hlm̂mi* zu *slâmati*, s. o.; auch hier, wie in 44, ist von den Szenen des Denkmals die Rede; es ist wohl klar, das *hlm̂mi* und *zrbbla* bedeutungsähnlich sind).

Die ungefähre Bedeutung der Verba („schlagen, jagen" usw.), die auf kombinatorischem Wege gewonnen ist, wird etymologisch unterstützt:

tarbi-[8] zu bl. *tarpi-* „sich wenden, treten, piétiner"; „wi(e)der"

tebe-, *taba-* zu h. *tep-*, idg. **dhebh-* „verletzen, demütigen"

hba- zu h. *sap(a/)-* „schlagen" (diese Bed. des heth. Verbs bei Güterbock, Houwink, Josephson)

zkka- zu h. *zahhāi-* „besiegen"

kba- „fügen, gefügig machen" (vgl. h. *hap-*?)

pabra- zu luw. *papra-* „hetzen" (vgl. mjl. *prete* zu luw. *para-* dss.)

klaina (vgl. mil. *qiqlêni-* usw.) wohl zu hl. *halāi-/halija-* „knien"

eri-(i)jej- viell. zu h. *arāi-* „zum Stehen bringen, hemmen, zurückhalten", wenn nicht zu *arha-* + *ija-* „weg-machen" bzw. *arha-ija-* „weggehen" (ist also bei *kla-* und *erijej-* die ursrp. Bed. intransitiv?)

sâm-/sm̂m- bleibt ohne Etymologie.

Die negative Bed. von *sm̂ma-* wird auch durch den Gebrauch von *smmêt-* (Partizip auf **-anda-*) in mil. *sm̂mête clleime* (s. u.) unterstützt.

Mil. *kba-*, *kikba-* heißt etwa „beschmeicheln, gefügig machen" (Akkusativobjekte sind: *trqqiz*, *masa*, *uwedriz* u. a.). Dieses „gefügig machen" paßt auch für *kbane* (= „unterordnen"). Typologisch vgl. deutsch *fügen* (besonders in *zum̂mê kba-* „Schaden zufügen") und russ. *pričiniť*, *podčiniť*.

II. Zur nominalen und pronominalen Flexion.

Im Mil. gibt es festere Regeln der Flexionsbildung als im Lyk. So wird Dat. *-e* nur im Pl. gebraucht (bei den Pronomina vgl. das interessante *cize*, D. Pl. zu *ci* „dieser": prälyk. wäre *kinza*, vgl. das Luwische). Man beachte die archaischen Dative-Lokative Sg. auf *-ei*: *trei* (in t. *kali* „drei Tage lang", vgl. bl. *hali-* „Tag, Zeit"[9]), *murei* (Dat., wie auch koordiniertes *zriqali*, von

[8] Dazu natürlich auch *trbbei-*, das in 44c 10–2 „negativ" ist: *me-i ti puwe ti azzalâ ddeu trbbeite, mê* (= *me ê* „nun ihn") *esbête kǹtawatedi unabâm̂e se mê cizzaprǹna widrǹnah sewe* (*a*)*rijamâna telêzijehi qlâ arǹnas cehi knta erbbedi* „Nun wer der ‚Zerstampfer' wer selbst den *a.* bedrängte, nun ihn in den ‚Pferdeschlachten' durch Führung, nun bestraften mit Niederlage (*kǹta erbbedi*; vgl. *qastte erbedi* o.) seinen *qla* („Geschlecht" bzw. „Gemeinde" o. ä., s. „Lexik") der Tissaphernes (aus dem Haus) von W. und der A. von *t.*, der Xanthier (?)".

[9] Ob mil. *trei kali* einfach „dreimal" bedeutet? (*trisu* wie auch bei *qūnâtbisu*, also *trisu trei kali* „3 × 3 mal" wie etwa *trisu qǹnâtbisu* „3 × 12 mal" (d. h. „mehrmals"). Man merke noch lyd. *-ra-* (lyk. *-zija*) ⟨idg. **-tjo-*, lyd *-la* zu hl *-ala-* usw.

zrig/gala „Kämpfer" o. ä.), *qlei* (Lok., zu *qla*; *qlei* heißt soviel wie *mlati* „im Volk" o. ä.: zu *mla* „Nachkommenschaft, Sippe"). Man beachte die beiden mil. *ija*-Dative (Sg.): *ntelija* und *utacija* (s. „Lexik").

Es ist zu merken, daß lyk. und mil. Instrumentale stets auf *-di*, nie auf *-ti* enden (trotz Gusmani, passim).

Im Kar. entspricht die Endung -λ dem lyd. -λ (D/L), doch zumeist ist kar. -λ suffixal und entspricht dem lyd. *-li-*. Es sind im Kar. Akkusative *tuwan* und *stesan* nachzuweisen, wie vielleicht einige auf -ν (vgl. das Lyd.). Im Südosten Kariens blieb die Nominativendung *-s* möglicherweise erhalten (vgl. *sfes stesas* „eigenes Grab"; *sfe-* zu lyd. *śfê-*).

III. Zu einigen Suffixen.

Besonders archaisch ist das Milyische – die sakrale Sprache der Lykier (vgl. mil. und h. *uni-* „der, dieser", *sesi* „sein" usw.), aber auch das Lyk. selbst. Als idg. Archaismen sind hier solche Suffixe wie *-êt-*, *-i*, *-r-*, *-la* (hl. *-ala*), *-t-* (hl. *-att-*) bei den Nomina anzusehen, *-ên-* (hl. *-annāi-*) bei den Verben usw. Man beachte besonders die Nomina agentis auf *-i* und *-la* (wie *muri* bzw. *zrig/qala*, *muwila zajala* – zu h. *sarh-*, *muwai-*, *zaj-*: s. „Lexik"), wie auch Partizipien bzw. Nomina agentis auf *-êt-*, *-ât-* (genauer *-V̀t-*), *V̀t-êni* (*smmêt-*, *tesêt-*, *akâ/ut-*, *tewêt-*, *trbbêt-*, *zrêtêni*, *pidritêni*, *ntuwitêni*, *tesâtnni-* etc.); Suff. *-êt(i)* auch bei Adjektiven (*arppaknesêti*, *trmmilijêti*, *cbijêti*) – vgl. luw. *-anda/i-*.

IV. Zur Lexik.

Es werden hier u. a. die schon oben erwähnten Lexeme der späteren hl. Sprachen vor allem vom etym. Standpunkt aus in aller Kürze angeführt. Der Stern * nach dem Worte bezeichnet, daß das entsprechende Wort schon in „Mil. ètimologii" (Moskau 1966) identifiziert worden ist. Die Reihenfolge der Wörter ist alphabetisch.

ala-de-ha-la lyk. „Schädiger", buchst. „Hinüber-zu-leg-er" (nomen agentis auf *-la*, wie etwa mil. *zajala*, lyd. *mrsla*: s. u., s. v.), in lykischen Texten stets im Dat. (*-i*) gebraucht. Wohl zu *ha-* „setzen/legen" (h. *sāi-*?), vgl. das bedeutungsähnliche lyk. *ta-*. Präfix *ala-* wohl mit lyd. *αλα-* „anderer" (idg. **aljo-*) genetisch verwandt: zu idg. **al-/ol-* „darüber hinaus". Diese Bed. wird durch semantische Identität von *ala-ha-* und *epi-ha-* bestätigt (vgl. auch *ala-de-* „über-zu-" und *de-epñ-* in mil. Verbalkonstruktionen.

asânâmla, *esênêmla*, mil. – „eigene Nachkommenschaft/Sippe", zu *asâna-* = luw. *ashan-* „Blut". Nach Laroche gehört es zu *ashar/n-* lyk. *esedênnewe* „Nachkomme", wohl zu *ese-/asa-* und *denewe*: vgl. PN *dde-newele dda-qasa* (buchst. „Zu-geborener", vgl. h. *has-*), *ese-de-plêmi* (wohl zu idg. **pel-* 1, wie ahd. *folc*, lat. *plēbēs*, *com-pleo* usw., vgl. auch russ. *do-polnenije*, *po-polnenije*; lyk. *plêmi* ist Partizip, semantisch ist *de-plêmi* wohl soviel wie *dda-qasa*, s. o. Zum Stamm vgl. noch mil. *ple-li*, *plejer-* Zu idg. **pelu* „Menge" vielleicht noch Akk. mil. *plluwi mlu* „zahlreiche Nachkommenschaft"; zum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000319

Stamm noch *plqqa*, lyd. *ja-baλk-o-*, h. *palh-* usw.). Das Doppelpräfix *dde-(e)pn̂-* „zu-nach-" steckt im PN *ddepn̂newe-* (≈ *dde-newe*) (falls nicht ein Stamm *epn̂ne-we-* vorliegt, vgl. kar. PN *êpn̂a-i-*). Das Präfix + *de-* liegt noch vor in PN *dda-pssm̂ma* (*pssm̂ma* urspr. partizipial, wie *plêmi*; vgl. das Verb *pssa-ti* „wirft nieder, vernichtet", die Nomina D. Pl. *psseje*, *pise* „den Mächtigen/Kämpfern" (?), h. *pissa-* „werfen", vgl. noch mil. *pzzi-* = *pssa-* und lyk. *pzzi-deze-*, – s. mil. *dezi* unten) und *ddêñtm̂mi* (*de-* **andami-*, ob zu lyd. *êtam-*? – vgl. lyk. *esitm̂mâta*, *sitâma*, mil. *sejtami-*). Zu *-newe*, kar. *nava-* vgl. bl. *naw-* „neu".

âla, *âala*, mil.: eher *kla*, *kala*. Es handelt sich wohl um einen Schreibfehler (die Buchstaben waren sehr ähnlich). Dieser Gedanke gehört A. Korol'ov, der auch für *kinasi* ein *kn̂nasi* annimmt, was kombinatorisch unterstützt wird, und für *cumetija* das übliche *cumezija* (doch vgl. auch *ijânatija*).

*ci** „dieser" (mil.), zu h. *kā-/ki-*. Einige wichtige Formen sind *cize** (D. Pl. zu **ki-nza*; kongruiert mit *qle*), *cedi* Instr. Sg. (*cedi ilênedi*, *aripssedi cedi* usw.) und (lyk.) Poss. *cehi* (zu *telêzijehi*?).

cibe – mil. Verstärkungspartikel („selbst" usw.), viell. mit *ci* genetisch verwandt (vgl. *sebe* und *se*, sonstiges „verstärkendes" *-be*). Frühere Deutung „oder" (vgl. lyk. *tibe* „oder") ist weder phonetisch noch syntaktisch richtig (*cibe* bezieht sich stets auf die Gruppe Subst. + Adj.: z. B. *prijelijedi cibe meredi* „selbst durch den/die edlen Krieger").

[*ci*]*ciciti** mil. kausativ „setzt/stellt fest" (eig. „bestimmt"; im selben Kontext wie *sttâni*, dss.). Kausative Verdoppelung auch wohl im lyk. *as(a)-*, falls zu *ases-*. Also: *cici-* „(fest)legen" zu h. *ki-* „liegen" wie *as-* = h. *ases-* „setzen" zu h. *as-* „sitzen".

cridesi, mil. Titel = lyk. *cerδδi* (auf die Identität weist die Kombinatorik), beide zu **krd-assi-* (zu h. *kard-* „Herz"? – vgl. *crese* und h. *kēr*, dss.?. Zu mil. *crese* vgl. lyk. PN *crehê-nube*; vgl. *prije-nube*).

cm̂mêti wohl partizipial zu idg. **k̂em-* „bedecken, verhüllen"? Ein mit lyk. *cm̂mis* bedeutungsgemäß verbundener Terminus, in Begrabungsritualen üblich.

clleima mil. „Schlacht" o. ä., viell. zu idg. **kel-* „schlagen". Die alte Deutung „Ruhm" o. ä. ist kaum stichhaltig: 44c45 *cudi mawate clleima* heißt entweder „wo Gewalt herrschte" bzw. „wo (er) Gewalt beherrschte", jedenfalls negativ; in d60–1 entspricht D/L.Pl. *sm̂mête clleime* kombinatorisch dem D/L. Pl. *erbbe*, ist also auch negativ; in c49 und c60 könnte zwar *clleimedi* einem *wakssadi* „mit Heldenmut" entsprechen, doch eine Deutung „mit Gewalt, durch Schlacht" (vgl. *lakadi* in ähnlichen Kontexten) ist ganz gut denkbar. Das sind alle Belege des Wortes.

culi mil., gehört viell. zum luw. *kula/i-* „Heer" (zu idg. **kʷel-* „Schwarm, Schar, Sippe", vgl. ai. *kulam* „Menge, Herde" usw.).

cuma/e- lyk., wohl zu hl. *kum-* „rein" (vgl. lyk. *cumali* = lyd. *kumli-* usw.),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000320

wohl zu idg. **k̂eu-* „hell" (kar. Καυνος zu **keu-no-*?); zur Bedeutungsentwicklung in *cumaza, cumezija, cumezei-* vgl. „sich reinigen" → „büßen, zahlen". Jedenfalls ist der Vergleich mit bl. *humati-* „socle" sowohl phonetisch als auch semantisch kaum möglich (zur Phonetik vgl. z. B. lyk. -mil. *kñta-* zu hl. *hanta-*: nur einmal tritt *cñt-r-* auf; man dachte, mil. *maskkñ* gehöre zu h. *maskan-*, doch entspricht das Wort eher dem bl. *mashan-*). Zu hl. *huma-* kann mil. *kuma-li* gehören.

cupri- mil., – ein „psoitiver" Stamm (vgl. *cuprimi, cupriti*, viell. auch PN *cuprlle*), wohl zu idg. **kupro-* „erwünscht" (vgl. lat. *cupio* „begehren" usw.). Man denke allenfalls an das mannigfaltige Auftreten des Suffixes *-r-* im Milyischen und Lykischen.

*cupttle**, mil. (D. Pl.) viell. zu luw. *kupijatalli-* „Verschwörer"

cuti, mil. – vgl. h. *kutt-* „Wand, Mauer" (die Bed. paßt trefflich: im mil. Text verbietet man, einen *cuti* – bzw. etwas am *cuti* – zu verderben).

dadu, mil. Imperativ: viell. zu lyd. *dâ-*, idg. **dō-* „geben", da die Bedeutung „(er) soll geben" in den Kontext gut paßt.

dakba, mil. (55): unklar. Viell. Imperativ 2. Pers. Sg. (vgl. *kbade, kikbati*).

dans, kar.: Verb 3. Pers. Sg. Prät. (Endung wie im Heth.) mit Bed. etwa „stiften, errichten". Wohl zu lyd. ↑ *ên-* und letzten Endes hl. *dāi-* „setzen" (idg. **dhē-*). Dazu wohl auch kar. *dov-* (vgl. lyd. ↑ *uve-*, lyk. *tuwe/a-*), wie auch *t*^{u}*wa-* (im Akkusativ *t*^{u}*wan*; durch ^{u}*wa* ist hier der Trigraph OΩO bezeichnet, der noch in *un*^{u}*wala, muk*^{u}*war* vorkommt – zu hl. *unuwāi-* „schmücken", *mugawar* „Gebet"; diesem Trigraph, der nur in der südöstlichen Lokalgruppe der kar. Inschriften gebraucht wurde, entsprach in anderen Inschriften – hauptsächlich in den älteren – ein besonderer Buchstabe, nämlich das „Viereck"; ausführlicher in meinem Aufsatz in „Kadmos" VII, 2).

ddawahâma- lyk. PN. Etymologisch ist das Kompositum in zwei Glieder zu zerlegen, so daß eine urspr. Bedeutung „ständig beliebt" (**deu-* + **assami-*) zu erfassen ist. Vgl. mil. *dewi-* unten. Auf eine Lautverschiebungstendenz weist der Übergang *d* zu *dd* (d. h. zu [*t*] o. ä.) in den lyk. Inschriften, die weniger archaisch sind als die milyischen.

dewi- mil. „ständig" (die Folge *muwati dewis zrêtêniz* ist etwa durch „überwältigt ständige Feinde" zu übersetzen), wohl zu idg. **deu-* (vgl. russ. *dave, davno* usw.), wie ja auch h. *tāwana* „genau, getreu, unverfälscht" (d. h. „ständig").

ecâne mil. „Friedhof, Nekropolis" o. ä., vgl. auch *ece* D. Pl. „den Ahnen" o. ä., *ecê* (Akk. Sg.: „den Verstorbenen"?). – alles zu h. *akk-*.

elihala, aladi elezeti, lyk. – vgl. *ala-de-ha-la* oben (*aladi* ist viell. Instr. „durch andere", zu lyd. *aλa-* usw.).

*epe-qzzi**, mil.: vgl. unten, s. v. *qzze, qezmmi*.

epeite, lyk. *epide*, mil.: Verba in 3. Pers. Prät. – wohl zu h. *appāi-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000321

epirijeti, lyk. „nach (jemandem) aneignet", zu *epi-* (hl. *appa-*), *eri-* und *ija-* („aneignen" heißt ja hethitisch *ara ija-*). Sicher nicht zu hl. *happar-*: zu diesem Stamm gehört lautgemäß lyk. *kppara-*.

epri, mil. „Edler" o. ä. (Akk. *epri-ce ziti-c(e) alu* heißt „die Edlen, die Männer und die Frauen" o. ä., doch steht alles im Sg.), wohl zu ai. *apara-* „absonderlich, außergewöhnlich" usw. Im Lyk. ist *epriti* viell. Verb („befiehlt, hat Obermacht").

erije, mil., wohl zu h. *arhaja* „außerdem"; theoretisch ist auch eine Deutung „für *e.*" (D. Pl.) möglich. Im Text (44c63–5) regiert das Verb *kbade* „machte gefügig, beschmeichelte" (vgl. *kikbati*, dss., Präs.) einige Akkusative (darunter *trqqiz* „den Tarhunt"), wobei einige Dativobjekte vorhanden sind. Mit *se* beginnt folgende Wortgruppe (die Akkusative gehören zu dem schon erwähnten *kbade*): *se (e)rije (e)caburâ sebe masa* „und im weiteren (bzw.: ‚für die Sonstigen'?) den *ecabura* und das *masa* (= ‚Götterschaft')". Sicher ist hier *masa* Akkusativobjekt, trotz Gusmani, a. a. O., der auch *kbade* falsch deutet („Fürst").

eseti, mil. (44d45) Attr. zu *trqqiz* (vgl. *esetesi*, dss.)

hâkkati, lyk. „ordnet an, fordert", zu h. *sanh-* „fordern" usw.

hbâti, lyk. „schlägt", zu h. *sap-* dss.

hublehi, lyk.: vgl. viell. h. *sup(pa)la-* „Vieh"

icuwe (vgl. *iccwemi*, *êcuwêmi*) lyk. PN, entspricht genau dem kar. PN *êkùe-i*

ieavña-i-, kar.: zu anat. (hl.) *ijawanna-* (der Ionier-Name).

*kawâ** Akk., lyk. „Schaf" (bzw. Münzenbezeichnung) in i49.9–10 *cñmasñta wawâ se c[ñmasñta] kawâ* (vgl. h. I GUD I UDU usw.); zu *kawa* vgl. bl. *hawas*, zu *wawa* „Rind" vgl. bl. *wawas* (zu idg. **How-* und **g^{w}ou-*).

kbadi- mil. „Vasall", zu h. *hapati-* „Diener"; wohl zu sem. *'bd* dss.

*kba-** (in *kbade*, *kikbati*, *kbane*, *kbanie*, *dakba* mil., und *kbati*, *kba*, lyk.) „fügen, gefügig machen" (h. *hap-*?)

kezñ mil. (in 44d36) D. Pl. (= **kezññe*, **qezñme*), su. s. v. *qezñmi**

klaina lyk., *qiqlêni-* mil. usw. – zu h. *halija-* „(nieder)knien"

klppasi lyk. PN zu anat. *Halpa-*?

klusâ (mil. Akk.), *kluwânimi* (lyk. PN) zu h. *halluwāi-* „streiten"?

kradi, mil. „erschlägt" o. ä. (auch Imper. *qretu* usw.): luw. *haratar* „offense" (viell. zu idg. **e/or-/r-* „erregen, ärgern" usw.)

krssêni ehbi (lyk., 44b52) „in seiner Gestalt", zu h. *hrasan-* „Kopf"?

ktta- lyk. „schädigen" zu h. *hattāi-* „hauen" (vgl. mil. *qtti-*); davon *ktt-ba* „Schaden" (Suff. wie in *kñtaba* usw.) und *kttba-* „schädigen"

kδδa(se), *kδδâna*, lyk., s. u., s. v. *qezñmi*

kudali, *kudara* PN, lyk., – vgl. h. *huda-* „Schlagfertigkeit" usw.?

kudrehila, lyk. PN, – vgl. luw. *hutarli-* „Diener"?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000322

kultti, lyk. Verb, – vgl. h. *hullāi-* „bekämpfen, bestreiten" (in 84 steht diese Verbalform im ersten Teil der Strafformel „falls . . ., so . . .")

kuwati lyk. Verb, „negativ" in 80.2: vgl. h. *huwap-* „schlecht behandeln"

*kzzâta**, mil. „Sohn" (in 44d44 ist unter k. Erbbina gemeint, der Sohn von Keriga), – zu h. *hassant-* „eigener Sohn". Man achte auf manche Nomina mit dem Suff. *-ât-*, *-êt(i)* im Mil. (und Lyk.), die teilweise partizipialen Ursprungs sind (hl. suff. *-anda-*).

*laßra**. mil. „Steinplatte", zu luw. *lawar-* „brechen", lyd. λαβρυς etc.

lâtâi (lyk., Attr. zu *mâhâi* „Götter"), urspr. Partizip zu *la-* (hl.) „lassen, entsühnen"; zum Stamm noch *lâte*, *lika**, *lide** (mil. Verba), *lijei-*, *lijenu-wi*, kar. *liles* (= h. *lilas*) usw. Idg. **lēi-* „nachlassen"

lebi, *lelebi*, mil. „Angriff" o. ä.: zu idg. **labh-* „greifen"

*leli** mil. „Inschrift, Stele" o. ä.: zu bl. *lali-* dss.

lihbeze (D. Pl.), lyk.: wohl zu h. *lipsāi-* „verstoßen", „body-guard" (solche Bed. paßt trefflich in 44b56; zur Metathese vgl. lyk. *ehbi*)

lusasi, *luwadla* (?) mil., wie auch h. *luzzi*, – zu idg. **leu(s)-* „abschneiden, loslassen", (mit *-s-*) „losschlagen, stechen, treffen"

mâmre mil. (D. Pl.; vgl. *mêmrezñ*) entspricht *ece* „den Ahnen/Toten"; somit ist das Wort mit dem idg. **mer-* „sterben" gleichzusetzen

maskkm̃ mil., Akk.: zu bl. *mashan-* „fördern"

*mêmi** *mawili*, mil. „in mächtiger Weise"; zu h. *memija-*

mête, lyk. „Schaden" o. ä. (vgl. bl. *mata-* „zerstören"?): idg. **mend-* „Fehler, Gebrechen" etc.?

mire, mil. Titel bzw. Epitheton, bezeichnet wohl den Keriga. Viell. zu hl. *mai-/mija-* „wachsen, gedeihen"; allenfalls steht *mire* in Kontexten, wo von „Nachkommenschaft", „Sippe" die Rede ist; vgl. auch Wortgruppen *(ñte)mlesi mire* „*mire* der Nachkommenschaft/Sippe", *mire mlê* (dss., nur ist hier das Wort *mla/mle* in der Form eines G. Pl. vertreten). Ein vom Wort *mire* abgeleitetes Adj. ist *mirêñne* (D. Pl.), das mit Ethnika nichts zu tun hat (trotz Gusmani, der a. O. *mire* mit Μυρα vergleicht, was weder phonetisch noch semantisch möglich ist; zu Μυρα vgl. lyk. *mura*)

mla, *mle* lyk.-mil. „Nachkommenschaft" (viell. zu idg. *mlo-* „hervorkommen, sich erheben"). U. a. in Kontexten, wo es einem *qeh(ñ)* entspricht (zu h. *hassa*, mil. *qzze*, s. d.). In 55 finden wir u. a.: *mlu neriu muwaka* „ich stärkte die *neri*-sche Nachkommenschaft"; etwas weiter: *ne-ci c(e)-epñ ml[u] krau plluwi tuta* „der Mob soll nicht diese (*ci*) zahlreiche? Nachkommenschaft verletzen" (o. ä.; s. s. v. *kra-*); dann kommt ein Satz im Indikativ (*krâti* ist Prädikat), doch in imperativischer Funktion. In 44d60–2 haben wir: *sm̃mête clleime qñtili uwe plluwi mlu (a)kkâti tunewñni* „In erdrückenden Schlachten (o. ä.; ähnliche Sätze dieser Art in lyk. Inschriften zeigen, daß Wörter im D/L sozusagen „ungünstige Bedingungen" bezeichnen) führt (*kkâti* zu **akâti* wie etwa *ppeqzzi* zu *epeqzzi*?) der . . . die zahlreiche Nach-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000323

kommenschaft vorwärts . . ." (*qîtili* zu *hantili-*). – *Mlu* kann a. O. auch „den Nachkommen" heißen.

*mrββ(a)-** mil. „Wort, Rede", zu lyd. *mruwa-* usw.

mrsla, lyd., Nomen agentis (Suff. *-la* zu hl. *-ala*) „Schädiger" o. ä. – vgl. in gleicher Bed. mil. *mrskka** zu *mrskkati** „beschädigt/verletzt", zu h. *marsahh-* „verderben" (vgl. Friedrich, Heth. Elementarbuch II², 93)

muwa-, *mawa-* (mil.) „überwältigen" zu hl. *muwāi-*, idg. **meu-* „fortschieben"? Mil. auch Nom. agentis *muwila* (mil. *muwa-*, wie luw. *muwa-*, auch „stärken", vgl. russ. megat. *osilit'*, das formell auch positiv sein könnte: „überwältigen" und *„Kraft verleihen")

muni, mil. Titel, viell. zu h. *munnāi-* „verhüllen" (vgl. tschech. *tajemnik* usw.)

mutala, mil. „Starker" o. ä. (zu hl. *muwatalla/i-*), im Wortpaar *dezi mutala*, wo *dezi* dem luw. *tassi-*, h. *das-* „stark" entspricht (*dezi mutala* heißt also ungefähr „mächtiger Starker")

nako-, kar., vgl. auch *nkko-*, *nkkù-* usw. – zu h. *nahh-* „fürchten, Ehrfurcht erweisen", also *nkko-* „geehrter" o. ä. (vgl. auch *sl-nko-* „sehr geehrter") zu h. *nahhuwāi-* „Gegenstand der Sorge sein" usw.

natri, mil. „Anführer" (vgl. ai. *netar*, dss.), zu hl. *nāi-*; dazu manche andere mil. Wörter: *nênijeti** „leitet" (h. *nannija-*), *neitala** „leitend, belehrend, unterweisend" (zur Wortbildung vgl. *mutala* o.), *nei(z)**, *nijai-*

nuniti, mil. Verb. – viell. zu h. *nū-* „Wohlbehagen" (vgl. noch idg. **neu-* „rufen, preisen"), falls es nicht in *n(e)-uniti* zu zerlegen ist.

ênte mil., lyk.; gewöhnlich Adverb „ferner, im weiteren" (zu h. *anda*)

êntelija, mil. „dem Inneren (Land)", arch. Dativ zu *êntel* = hl. **andali*; zur Flexion vgl. *utacija* zu *utaci* „Herbringer" (s. u.)

êntuwitêni „Eroberer" (buchst. wohl „Ein-gedrungener" o. ä.) – mil. Entsprechung eines lyk. *nêntuweriha*. Zum Doppelsuffix *-ênt-êni* (vgl. PN *uwiênte*, *uwita-*) die Nomina agentis *pidritêni*, *zrêtêni*, vgl. die einfachen Suff. *-êti* und *-êni*

*pina-**, mil. zu h. *pijanāi-* „beschenken"

predi stets in mil. Texten Instr. (Attr. zu *lakadi* bzw. *wakssadi*), zum Stamm vgl. hl. *para-* [*pra-*]; mil. *pre-* heißt wohl „former, früherer"

*prete**, mil. Verb, zu *pabra-**, lyk. „hetzen" (luw. *para-*, *papra-* dss.)

pruwa, mil., wohl „Vor-schrift", „An-ordnung" (vgl. *uwe-* unten)

pssati, *pzziti** mil. „zerstört" o. ä., wohl zu h. *pessija-* (zum Stamm noch *psseje*, *pssesi*, *(a)ripsse*, viell. *pise*; Bed. positiv: „mächtig" o. ä.)

*puceti**, mil. „schlägt", wohl zu idg. **peuk-* „schlagen" (h. *puggāi-*?)

punama-, *punar-* usw. lyk., teilweise auch mil., viell. zu ai. *pu(na)-* „läutern" (paßt zu Kontexten; zur Bedeutungsentwicklung vgl. *cuma-* oben)

puwe-, *pu-* zu h. *puwāi-* „zerstampfen" (falls in einigen Texten eine Be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000324

deutung nicht vorliegt, die zu *punar-*, idg. **peu-/peun-* „reinigen" passen könnte)

*qâ[n]â**, mil. Akk. „Strafe", zu h. *hanna-* „strafen". Trotz Gusmani, a. O., hat dieses Wort mit mil. *qaja* nichts zu tun, denn *qaja wesn̂teli* heißt „Tempel von Antiphellos" o. ä. (vgl. bl. *hajani-* etc.)

qebelija, lyk., viell. zu h. *hapallasāi-* „schwer verletzen"; diese Verbindung entspricht der auf kombinatorischem Wege erhaltenen Deutung.

qidri-, mil. zu h. *hatrāi-* „schreiben"

qirze, mil. „Anteil" o. ä., wohl zu h. *harsi-*, Art Brot

qlija, mil. – Bezeichnung eines gewissen Raumes, der wohl ritualen Zwecken diente (vgl. Akk. *qliju kupeliju* im Satz, wo eine Verletzung von *q. k.* verboten wird). Wohl zu h. *halija-* „(nieder)knien" vgl. prozessuale Bezeichnung *qiqleniri* (im Instr. *qiqlêniredi*), Inf. (*ntepi*) *klaina* usw. Dazu gehört wohl auch mil. Verbalform *qlaka* und letzten Endes Subst. *qla* („Gemeinde", „Tempelgemeinde" o. ä.)

*qn̂tili**, mil. zu luw. *hantili* „erst"

*qn̂za**, mil. D. Pl. „den Enkeln" o. ö., – zu h. *hanzassa* [hantsa] dss.

*qrbbli**, *krbblata* mil., wohl zu h. *harpa-*, *harpalli-* usw. (Terminus des Kultes)

*qzze**, mil. D. Pl., zu h. *hassa*; *kzzâta** „Sohn" zu h. *hassant-*; *qezm̂mi* zu bl. *has(a)mi-* „gen(u)s", *epeqzzi** „Nachkomme", auch zu hl. *has-* „gebären"; vgl. im Lyk. *kδδâna* (D. Pl.), das in ähnlichem Kontext wie mil. *qzze* gebraucht wird. Jedenfalls entspricht bei allen diesen Wörtern die kombinatorische Analyse völlig der etymologischen.

rm̂pa-, mil., in *(a)rm̂pa*, *(a)rm̂pali*, *(a)rm̂paimi*, wohl zu h. *arimpa-* (Bezeichnung eines ritualen Gegenstandes). Trotz Gusmani a. O., hat das mil. Wort weder mit *Arma-* noch mit *-pija(ma)-* etwas zu tun (zu *arma- ntala-* vgl. mil. *ermedeli*)

sabadi, mil. Instr., *sebedi* mil. Verb. Bedeutung des Stammes ist etwa „lenken, leiten", vgl. *kn̂taba-*, *nei-*, *nênije-* usw. So erhalten wir *sabadi mrßßdi* „mit unterweisenden Worten"; *cridesi sebedi qirzê ziwi* heißt „der *c.* lenkt den Anteil dem Gotte" (vgl. *kn̂tabatu* am Ende der Inschr. 44 und *qelênêti* am Ende von 55). Mil. *sabaca* ist D/L. Pl. zu *sabaci* (zum Suff. vgl. *utaci*), etwa „Leiter, Führer" (zu *sabaca* finden wir 44c64 Attr. *qetbeleima*, zu *hatba-* und *lei-* „Schaden erlassen" bzw. „Schaden erlösen", eher ersteres)

śakvâki-, lyd., viell. aus hl. **sakkan-ahh-* (zu *sah-* „verunreinigen"?), vgl. h. *sakkar/n-* „Kot"; regiert den Akk. *basv* (so Heubeck)

*slâma-**, *slama-* mil. „einprägen", *hlm̂mi** lyk. „Denkmal" zu ker. *slmo-**, wohl zu sem. *ṣalmu* „Figur"

sucr-, mil., „positive" Bed. sicher. Ob in *su-* und **k*^{w}*er* – zu zerlegen („gut-machen", wie etwa ai. *sukṛta-* usw.)?

*taśê-**, lyd. „Stele" o. ä. zu mil. *tasn̂** (Akk.), *tsse* (D/L. Pl.) lyk. *tahn̂.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000325

Diese Wörter sind mit folgenden genetisch verwandt: lyd. *fêntasêna-* „Priesterkollegium" o. ä., mil. *tesêni*, lyk. (wohl Entlehnung aus dem Mil.) *tesêti* (vgl. mil. Adj. *tesâtñni*, mit Doppelsuff. wie *zrêtêni* usw.), *teseti* – Bezeichnungen von Angeordnetem; lyd. *taśo-* „anordnen". Verbale Bed. kommt im mil. *tesâtñni-*, wie in anderen Wörtern mit solchen Suffixen, klar zum Ausdruck. Zu diesem Stamm natürlich *tesi miñti*, *tasa miñtaha* („*t.* des *miñti*"). Eigentlich heißt *tesi* wohl „Anordner", *tas* (in *tasñ*) – „Anordnung" (das ist auch die urspr. Bed. vom lyd. *taśê-*)

tawa lyk. „Schaden" o. ä. (vgl. mil. Verb *tewete*, deverb. Adj. = Partiz. *tewêt-*. Subst. *tewê* usw.), etymologisch viell. zu kar. *tavse*, lyd. *tavśa-* „mächtig", zu idg. **teu*

teb- mil., lyk. „schlagen, beschädigen" o. ä. (Var. *tab-*, mil. Verdopp. *ti-tbe-*) zu h. *tep-*, zu idg. **dhebh-* „schlagen, beschädigen" usw.

telika lyk., wohl „ich rief an" o. ä., zu h. *talija-* „anrufen" (mil. *tali*, Nomen agentis)

têpe, *tñpe-* mil. „Volk, Sippe" o. ä. Dieselbe Bed. in *tñpewêti*, wo das Suffix „bedeutungslos" ist, wie ein attr. *arppakuseti* = *arppakus*, *trñmilijêti* = *trñmili* usw.

trbbdi mil. „sanktioniert" o. ä. (buchst. wohl „[zu]wendet"); in lyk. *trbb-alahadi* entspricht die Bed. des Präverbs einem deutschen *ent-* (in *entschädigen*). Lyk. *trbbi* und *trbbete* heißt „Gegner". Lyk. *tarbi-*, *trbbei-* (Verba) haben „negative" Bed. (vgl. das Luw. und Bl.), wie auch mil. *trbbêni* (Verbalform, wie lyk. *sijêni* usw.). Lyk. 44b14 (*señne*) *trepe* ist viell. mit *trppali*[10] (= luw. *tarpalli-*) so verbunden, wie etwa russ. *izmena* mit *izmenenije*. Viell. liegen allen diesen Wörtern die wohl verwandten idg. Wurzeln **terp-* „wenden" und **terp-* „treten" zugrunde. – Im Lyd. vgl. *tarbla-* (= mil. *trbble*), *trf-*, *tarv-* etc.

trujeli „milyisch", wie lyk. *truwe*, *trus*(*ũ*), zu idg. **treu*(*s*)- „gedeihen" (hl. *tarawija-*)

tulije-, mil. zu luw., heth. *tulija-* „Versammlung" (zur Bed. h. „Gerichtssitzung" vgl. mil. *prije-duli*), wohl letzten Endes zu idg. **tul-* von **teu-* „schwellen", wie auch lyk. *tawa*, lyd. *tavsa-* (s. o.) und mil. *tuta* „Mob" o. ä. (vgl. h. *tuzzi-* „Heer"): vgl. idg. **teutā* „Volksmenge"

tuwi mil., lyk. „Denkmal", vgl. kar. *tᵘwa-*, mil. *tuwa*, zu lyk. *tuwe-*

uñmaja, lyk. – PN (Ὑμαιας → Ὑμεας, persischer Feldherr)

*uni** mil. = h. *uni*

ute-, mil. „herbringen" (h. *u-*+*dāi-*), dazu *utacija* (D.) „dem Zurückbringer"

uwe-, mil. „(vor)schreiben", zu lyd. *u*(*ve*)- dss. Da bl. *uwami-* wohl aus *uwe-* „führen" zu deuten ist, könnte man damit auch mil. *ñt-uwitêni* „Eroberer" (= „Ein-führender", vgl. *kñta-wat*/*za* „Her-zog *pred-voditel'*", zu idg. **Hant-* + **wedh-*), lyk. *ñtuweri-* verbinden

[10] Mil. *tippali me-* entspricht bedeutungsgemäß dem lyd. *alidad taśo*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000326

wak(s)sa „Heldenmut" (mil. und in PN *waksse-pddimi*, *wekssere* auch lyk.; *pddimi* heißt wohl „folgend", zu idg. **ped-*): zu h. *wah*[*e*]*ssar*

wararije- mil. „Helfer" zu h. *waressa* „Hilfe"

zajala mil. „Schädiger, Verbrecher" zu h. *zai-* „übertreten"

*zawa** mil. D. Pl. „den Göttern", *ziwi** D. Sg. (vgl. ursprüngliche Stammform im Nomen agentis *ziwala*), zu h. *siwa-*, lyd. ↑ *iva-* „Gott" (**diwzi-rêpli*, mil. „kampf-fähig", vgl. *zi-psse* (zu *psse* „mächtig, kriegerisch" o. ä.), viell. zu h. *sāi-*/*sija-* „werfen, schießen" (vgl. besonders Akk. mil. *ziu pasbbu* „kämpferisches/kampfbereites Heer"). Auch lyk. *ha-* (Verb), *hija*?

*zini** mil., buchst. „Vernichter" o. ä. (vgl. noch *zinasi*): h. *zinna-* „beendigen, erledigen, vernichten". Zum Suff. *-i* vgl. *muri*, **pisi*; *muni*

*ziti**, mil. „Mann" (= luw. *ziti-*, dss.)

zrbbla „Darstellung", zu lyd. *sarb-*

zrêtêni „Feind, Renegat", vgl. h. *sarrant-*

zrqqiti, mil. „überfällt, besiegt" (auch *zrig*/*qala*): h. *sarh-* dss.

Zur Kombinatorik vgl. Ševoroškin, Zur Struktur lyk. Inschriften (MIO), Korolov–Ševoroškin, Lyk. Wörter und Namen, 1, ArOr, 1968, Nr. 4 (?) u. a. m.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000327

Die Manuskripte folgender Vorträge lagen bei Redaktionsschluß nicht vor, bzw. erscheinen an anderer Stelle:

DIE LOKALISIERUNG VON KARKAR

Von J. Renger, Chicago

MITTELBABYLONISCHE KLEIDERNAMEN

Von J. Aro, Helsinki

BENNO LANDSBERGER (1890–1968)

Philologie erweckt Vergangenes zu neuem Leben

Von W. Von Soden, Münster

Der Vortrag erscheint in der ZDMG.

SUBARÄISCHE BESCHWÖRUNGEN

Von P. Dyk

SEKTION 3: ALTES TESTAMENT

SEKTIONSLEITER: G. FOHRER, ERLANGEN

SAMUEL UND DIE MARI-„PROPHETEN"

Bemerkungen zu 1 Sam 15:27

VON DIETHELM CONRAD, MARBURG

I

In 1 Sam 15 wird von der Verwerfung Sauls erzählt. Bisher ist man weder darüber, ob dies Kapitel einheitlich ist, noch darüber, ob es einer bestimmten Schicht im Komplex der Samuel-Saul-Erzählungen 1 Sam 8–15 angehört, zu einer übereinstimmenden Meinung gelangt. Zuletzt hat sich H. SEEBASS[1] mit diesem Problem beschäftigt. Er hat in 1 Sam 15 neben einer älteren eine zweite Verwerfungserzählung gefunden[2]. Zu dieser gehören auch V. 27 f., die im Zusammenhang mit der Verwerfung Sauls von einem dramatischen Akt berichten. Wir wollen uns jedoch nicht der erneuten literarischen Analyse dieses Textes zuwenden, sondern diesen Vorgang betrachten und zu erklären versuchen. V. 27 heißt: „Und Samuel wandte sich zum Gehen. Da ergriff er den Zipfel seines Mantels, so daß er abriß." Darauf reagiert Samuel (nach dem Wortlaut des jetzt vorliegenden Textes, V. 28): „Jahwe reißt heute das Königtum über Israel von dir und gibt es einem anderen, der besser ist als du."

Dieses Geschehen, das vielfach als Zeichenhandlung aufgefaßt worden ist[3], hat die Exegeten schon immer beschäftigt. Ganz allgemein verweist man auf 1 Kön 11:30 ff. Dort zerreißt Ahia von Silo seinen Mantel in 12 Stücke und läßt Jerobeam 10 davon nehmen. Dies symbolisiere, daß Jerobeam über zehn Stämme Israels König werden solle. Jedoch läßt sich diese Handlung nicht ohne weiteres mit der bei Samuel vergleichen. Bei dem Handeln Ahias von Silo steht das Symbolhafte von vornherein im Vordergrund: es ist die nach dem Willen Jahwes ausgeführte, die künftige Tat Gottes begründende Handlung[4], also eine echte Zeichenhandlung, während sich diejenige zwischen Samuel und Saul – wie es zunächst scheint – recht

[1] H. SEEBASS, 1 Sam 15 als Schlüssel für das Verständnis der sogenannten königsfreundlichen Reihe 1 Sam 9:1 – 10:16, 11:1–15 und 13:2 – 14:52, ZAW 78, 1966, S. 148–179.

[2] Ibid., S. 154.

[3] Vgl. etwa C. WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede, BEvTh 31, 1960, S. 113 f.

[4] Vgl. G. FOHRER, Die symbolischen Handlungen der Propheten, ATANT 25, 1953, S. 78.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000329

zufällig abspielt. So sah und sieht es auch eine Reihe von Kommentatoren[5]. – Eine zweite Gruppe von Auslegern unseres Textes beobachtet sehr richtig, daß im Vergleich mit 1 Kön 11:30 ff. doch eigentlich Samuel derjenige sein müßte, der den Mantel des Saul zerreißt. So sagt etwa A. WEISER, daß es dem Wesen der symbolischen Handlung besser entspräche, wenn Samuel den Mantel zerrisse[6]. Andere, so I. HYLANDER, erklären die Szene ausdrücklich so, daß Samuel den Mantel Sauls gefaßt und zerrissen habe[7]. – Als einziger hatte W. CASPARI auf die magische Bedeutung des Mantels gewiesen und den Vorgang hier mit dem in 1 Sam 24:5 f. verglichen, wo David dem Saul einen Zipfel des Mantels abschneidet. Nach der magischen Vorstellung – sagt W. CASPARI – verschaffe das Kleid Schutz, und Saul reiße in Samuels Schutz Gottes ein Loch[8]. – Neuerdings erklärt auch H. SEEBASS den Vorgang zwischen Saul und Samuel so, wie es W. CASPARI getan hatte. Sei auch das Motiv in 1 Sam 15:27 anders als in 1 Sam 24:5 f. gewendet, so sei es doch altertümlich und dürfe daher der alten Überlieferung nicht abgesprochen werden[9]. H. SEEBASS macht außerdem darauf aufmerksam, daß J. LEWY dargelegt habe, welche Bedeutung – vor allem auch rechtlicher Art – der Mantelsaum im Alten Orient haben könne. Nach J. LEWY symbolisiert der Mantelsaum die Persönlichkeit, die Freiheit und die Rechte eines Menschen[10].

Aber die Erklärungen von W. CASPARI und H. SEEBASS leiden den gleichen Mangel wie alle anderen. Denn gerade wenn man berücksichtigt, daß der Mantelsaum eine gewisse symbolische oder magische Bedeutung hat, müßte es eigentlich der Mantel Sauls sein, dem Samuel ein Stück abreißt, wenn die Zeichenhandlung und die Erklärung dazu in sich verständlich sein sollten.

II

Der hebräische Text von 1 Sam 15:27 lautet:

וַיִּסֹּב שְׁמוּאֵל לָלֶכֶת וַיַּחֲזֵק בִּכְנַף מְעִילוֹ וַיִּקָּרַע׃

„Und Samuel wandte sich zum Gehen. Da ergriff er seinen Mantelsaum, so

[5] J. DE GROOT, I Samuel, TeU, 1934, S. 135; R. KITTEL in HSAT[4], I, 1922, S. 431; H. GRESSMANN, SAT II: 1, S. 60; H. W. HERTZBERG, Die Samuelbücher, ATD 10, S. 102; vgl. auch G. FOHRER, Die symbolischen Handlungen, S. 18 Anm. 23.

[6] A. WEISER, 1 Sam 15, ZAW 54, 1936, S. 4.

[7] I. HYLANDER, Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1 Sam 1–15), Diss. Uppsala 1932, S. 200; so auch S. Goldmann, Samuel, 1951, S. 91.

[8] W. CASPARI, Samuelbücher, 1926, S. 177 f.

[9] H. SEEBASS, ZAW 78, 1966, S. 151 Anm. 8.

[10] J. LEWY, RHR 110, 1934, S. 31–33; vgl. auch J. M. MUNN-RANKIN, Iraq 18, 1956, S. 91 f. und neuerdings H. PETSCHOW in RLA III, S. 318–322 (s. v. Gewand [saum] im Recht).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000330

daß er abriß". – Dieser Text ist in sich so verständlich. Bemerkenswert ist, daß hier offen bleibt, wer wessen Mantelsaum ergreift. Dem Stile hebräischer Prosa gemäß – häufiger Subjektswechsel, ohne daß dies näher bezeichnet wird – ist es durchaus möglich, daß Saul es ist, der den Mantel Samuels ergreift.

Dies wird nun ausdrücklich in der Textform gesagt, die die LXX bewahrt hat. Dort heißt es: καὶ ἀπέστρεψεν Σαμουηλ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ τοῦ ἀπελθεῖν. καὶ ἐκράτησεν Σαουλ τοῦ πτερυγίου τῆς διπλοΐδος αὐτοῦ καὶ διέρρηξεν αὐτό. „Und Samuel wandte sein Gesicht, um zu gehen. Und Saul bemächtigte sich seines Mantelsaums und riß ihn ab". – Hier also spielt Saul eine aktive Rolle und reißt den Mantelsaum des Samuel ab. Auch der masoretische Text läßt sich so übersetzen. Dazu genügt, daß man – ohne den Text ändern zu müssen – anstelle des Nifal וַיִּקָּרַע das Kal וַיִּקְרַע liest. Offenbar haben die Masoreten die Zeichenhandlung nicht mehr verstanden und den Text falsch vokalisiert.

Für die besondere – teils symbolische, teils magische – Beudetung des Mantelsaums im Alten Orient liefern uns auch die Briefe aus den Archiven von Mari zahlreiche Beispiele[11].

Aus diesen Beispielen ist zunächst eine an 1 Sam 15:27 anklingende Wendung herauszugreifen und zu prüfen, ob sie die sich zwischen Saul und Samuel abspielende Handlung zu erklären vermag. Es handelt sich um die Wendung: „jemandes Mantelsaum ergreifen" (*qarran ṣubat NN ṣabātum*), die ausdrückt, daß jemand sich politisch unterwirft[12]. Wollte man auch die Wendung „da ergriff er den Zipfel seines Mantels . . ." in 1 Sam 15:27 so verstehen, dann würde dies bedeuten, daß Saul auf die kritischen Bemerkungen des Samuel hin den Mantelsaum des Samuel ergreift und durch diese symbolische Handlung sich ihm politisch unterwirft. Dabei reißt der Mantelsaum ab, und Samuel kann den Vorgang so deuten, wie dies in unserem Text geschehen ist.

Dieser Erklärungsversuch hat jedoch wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Einmal wäre es ganz ungewöhnlich, daß sich ein König in dieser Weise einem Propheten politisch unterwirft. Dafür gibt es auch keine vergleichbaren Beispiele. Zum anderen bleibt das Abreißen des Mantelsaums bei Samuel und seine Deutung auf das Wegnehmen des Königtums von Saul ein Vorgang, der sowohl der magischen Geladenheit des Mantelsaumes als auch seiner symbolischen Bedeutung in keiner Weise gerecht wird. Die Möglichkeit, daß sich Saul in der angegebenen Weise dem Samuel politisch unterworfen hätte, muß also ausscheiden.

[11] Vgl. schon M. Noth, JSS 1, 1956, S. 328.

[12] ARM VI 26: 3' f. und 8' f.; XIII 148:Vs. 8. Vgl. auch *sissiktam rakāsum* = „einen Vertrag schließen" in den Mari-Briefen. – Dazu vgl. auch Sa 8:23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000331

III

Aus Mari bieten sich indes andere Beispiele als Erklärung des zwischen Saul und Samuel ablaufenden Geschehens an. Zu Recht hat kürzlich H. SCHULT darauf hingewiesen, daß wir jetzt drei Belege für die merkwürdige Sitte haben, daß dem Ekstatiker in Mari Haar und Mantelsaum abgenommen werden[13].

1. ARM VI 45: Baḫdi-Lim, der Präfekt des Palastes von Mari, schickt zusammen mit einem vollständigen Bericht von der Angelegenheit an den König Haar und Mantelsaum einer Ekstatikerin (*muḫḫūtum*), welche der Priester Aḫum ihr abgenommen und dem Präfekten übermittelt hatte.

2. ARM XIII 112: Kibri-Dagan der Statthalter von Terqa, 70 km westlich von Mari, berichtet seinem König Zimrilim von einem zweimaligen Traum, den ein junger Diener hatte. Darin redet ein Gott davon, daß ein bestimmtes Haus nicht (wieder)aufgebaut werden solle. Der Diener teilte dies dem Statthalter mit. Kibri-Dagan berichtet weiter, daß er dem König den Mantelsaum des Kleides und eine Locke des Haupthaares des Dieners bringen lasse. Seit jenem Tage sei dieser Diener krank.

3. G. DOSSIN, RA 42, 1948, S. 128 ff.: Der Beamte Itur-Asdu teilt seinem König Zimrilim mit, daß ein Mann aus Schakka namens Malik-Dagan zu ihm gekommen sei. Dieser Mann hatte im Tempel des Gottes Dagan in Terqa eine Vision, in der er zu Zimrilin gesandt wird, um ihn aufzufordern, Abgesandte zum Tempel zu schicken, die dem Gott vom Stand der Auseinandersetzungen mit dem Stamm der Benjaminiten berichten sollen. Der Brief fährt fort: „Dies sah jener Mann in seinem Traum (41) und sagte es mir. Jetzt nun habe ich an meinen Herrn geschrieben. (43) Mein Herr möge die Angelegenheit dieses Traumes nachprüfen. (45) Außerdem möge mein Herr, wenn es ihm beliebt, seinen vollständigen Bericht (47) vor Dagan erstatten. Auch mögen die Abgesandten meines Herrn (49) ständig zu Dagan hin (auf dem Wege) sein! Der Mann, der mir diesen Traum (51) erzählte, wird ein Tieropfer vor Dagan darbringen, deshalb habe ich ihn nicht geschickt. (53) Und weil dieser Mann ein Beamter ist, nahm ich sein Haar und seinen Mantelsaum nicht"[14].

In den ersten beiden Texten werden also einer Ekstatikerin (*muḫḫūtum*), bzw. einem jungen Diener, Haar und Mantelsaum abgenommen und dem König zusammen mit einem Bericht zugeschickt. Im ersten Text erfahren wir nicht, was die Ekstatikerin zu sagen hatte, im zweiten hören wir, daß

[13] H. SCHULT, ZDPV 82, 1966, S. 232. – Vgl. jedoch unten den Diskussionsbeitrag von Prof. W. VON SODEN.

[14] Übersetzung nach W. VON SODEN, WdO I, 1950, S. 398 f. Vgl. jedoch auch G. DOSSIN, RA 42, 1948, S. 128 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000332

ein junger Diener aufgrund eines zweimaligen Traumes den Befehl eines Gottes, wohl Dagans, an den König weitergibt, ein bestimmtes Haus nicht (wieder)aufzubauen. Im dritten Text ergeht ebenfalls eine durch Traum erlangte Aufforderung an den König, diesmal politischen Inhalts. Der Überbringer der Aufforderung kann hier aber Haar und Mantelsaum behalten und zum Opfern in den Tempel des Gottes Dagan in Terqa zurückkehren. In allen drei Fällen wird die „prophetische" Aufforderung an den König, etwas zu tun, durch einen hohen Beamten des Königs entgegengenommen und an diesen zur Prüfung weitergeleitet.

Wie ist dies Faktum zu interpretieren, welche Rolle spielen Haar und Mantelsaum? Auch in den anderen Texten aus Mari, in denen von einer prophetischen Botschaft die Rede ist, wird diese an den König weitergegeben[15]. Dabei scheinen in allen Fällen diejenigen, die die Botschaft bringen, den Behörden bekannt oder gewissen höheren Standes zu sein, bzw. eine feste Funktion in einem der Tempel zu haben[16]. Auf jeden Fall wird aber auch deren Botschaft zur Prüfung weitergeleitet. Im zitierten Text 3 tritt Malik-Dagan, ein Mann aus Schakka auf, aus der Provinz also und wenig bekannt. Jedoch wird hier ausdrücklich gesagt, daß diesem Mann Haar und Mantelsaum nicht genommen worden sind, weil er ein *awīlum šu kallu* ist. G. Dossin übersetzt dies mit „weil dieser Mann ein Funktionär, ein Beamter ist"[17]. A. Malamat liest an dieser Stelle *awīlum šu ták-lu* = „weil dieser Mann vertrauenswürdig ist"[18]. D. h. also, Malik-Dagan, der aus Schakka, aus der Provinz stammende und wenig bekannte Mann, kann Haar und Mantelsaum während der Zeit der Prüfung seines prophetischen Traumes behalten, weil er als Beamter bereits in einer Beziehung zum König steht, oder weil er auf andere Weise als vertrauenswürdig ausgewiesen ist. Dagegen ist der junge Diener von Text 2 völlig unbekannt. Zudem hat *ṣuḫārum* in Mari immer die Bedeutung „Diener, Abhängiger, Mensch in untergeordneter Stellung"[19], und auch eine *muḫḫūtum* wie die Ekstatikerin in Text 1 dürfte von niederer sozialer Stellung[20] und unbekannt gewesen

[15] ARM II 90, III 40, III 78, A 1121 (A. Lods in Studies in OT Prophecy, Festschr. Robinson, 1950, S. 103 f.), ARM XIII 23, XIII 113, XIII 114.

[16] So auch A. Malamat, Suppl. VT XV, S. 210 f., 226. – In ARM XIII 113 und 114 treten auf ein *„awīlum"*, ein „Freier", und eine *aššat awīlim*, also die „Frau eines Freien"!

[17] G. Dossin, RA 42, 1948, S. 128 f.; ebenso M. Noth, JSS 1, 1956, S. 328.

[18] A. Malamat, Suppl. VT XV, S. 225 mit Anm. 2. – W. von Soden liest, WdO I, 1950, S. 398 f., *awīlum šu qal$_4$-lu* – „weil dieser Mann von geringer Herkunft ist".

[19] Vgl. CAD 16, s. v., S. 232 ff. Gegen A. Malamat, Suppl. VT. XV, S. 222 ff., der „Jüngling" übersetzt.

[20] Ibid., S. 210.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000333

sein[21]. Diesen beiden Personen, dem Diener und der Ekstatikerin, werden Haar und Mantelsaum genommen und zusammen mit dem Bericht zur Prüfung an den König geschickt, während die „Standespersonen" diese behalten können (Text 3).

Die Deutung, daß mit dem Abschneiden des Mantelsaumes eine Verfügungsgewalt über den betroffenen Menschen gewonnen wird, ist unbestritten[22]. Da auch für das Haar gilt, daß es die eigene Person symbolisiert[23], geht das Abschneiden des Haares dem des Mantelsaums ganz parallel[24]. Außerdem ist die Stirnlocke das Zeichen des Freien, dem Sklaven wird der halbe Kopf rasiert, das Abschneiden von Haar und Bart bedeutet eine entehrende Strafe (etwa bei einem Verleumder, Codex Hammurabi § 127). Das Haar hat auch hier nicht ausschließlich magische Bedeutung, sondern nur dann, wenn es zum Schadenzauber oder zum Exorzismus gebraucht wird[25].

Nach all dem dürfte die bereits von G. DOSSIN vorgetragene Interpretation richtig sein[26], daß das Abschneiden von Haar und Mantelsaum bei den unbekannten Propheten in Mari eine gewisse Schutzhandlung des Königs und des Staates darstellt, eine Schutzhandlung gegen solche, die aus falschen Beweggründen, mit behaupteten Träumen und falscher Botschaft zum König kommen, die also in betrügerischer Absicht ihre Träume vorbringen. Nicht daß mit dem Abschneiden von Haar und Mantelsaum die betroffenen Personen schon als „falsche Propheten" bezeichnet würden, es wird aber der Verdacht auf falsche Prophetie geäußert. Stellt sich dieser Verdacht nach eingehender Prüfung als richtig heraus, dann hat der König mit Haar und Mantelsaum Pfänder in der Hand, die sich gegen ihren Besitzer gebrauchen lassen. Mit dem Haar kann nach magischem Verständnis ein Schadenzauber gegen den angerichtet werden, von dem es stammt. Auf jeden Fall bedeutet der abgetrennte Mantelsaum die Entmachtung und Entrechtung dieser Person. In der Zwischenzeit – bis die Prüfung abgeschlossen ist – ist der Prophet in der Gewalt der staatlichen Organe, die damit die Ruhe und Ordnung im Staate wahren[27].

[21] So sagt A. MALAMAT, ibid., S. 212 mit Anm. 1, daß ein *muḫḫûm* im Gegensatz zum *āpilum* keinen Zugang zum Palast hatte.

[22] M. NOTH, JSS 1, 1956, S. 328; G. DOSSIN, RA 42, 1948, S. 134; A. MALAMAT, Suppl. VT XV, S. 225; auch schon J. LEWY, RHR 110, 1934, S. 32.

[23] Vgl. J. HENNINGER, Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten, Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschr. 1956, S. 368 mit Anm. 89.

[24] Während M. NOTH, JSS 1, 1956, S. 328, sagt, daß es sich bei dieser symbolischen oder magischen Handlung um zwei parallele Vorgänge handelt, von denen im Grunde einer genügt, betont A. MALAMAT, Suppl. VT XV, S. 225 Anm. 3, daß diese Vorgänge untrennbar zusammengehören (vgl. jedoch ARM X 8!).

[25] Vgl. J. LEWY, RHR 110, 1934, S. 32; J. HENNINGER, Haaropfer, S. 362.

[26] G. DOSSIN, RA 42, 1948, S. 133 f.

[27] So auch A. MALAMAT, Suppl. VT XV, S. 226 f. Abzulehnen ist seine Auf-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000334

Das Abschneiden von Haar und Mantelsaum des Propheten drückt also ein Mißtrauen derer aus, die die Gottesbotschaft empfangen haben, äußert den Verdacht auf falsche Prophetie, die ja immer ein Problem darstellt, und gibt dem Staat Verfügungsgewalt über den Propheten.

IV

Diese Beispiele aus Mari dürfen jetzt sicher zur Erklärung der Szene in 1 Sam 15:27 herangezogen werden.

Auch in Israel ist die Symbolik des Mantelsaums bekannt. Das zeigt die Erzählung 1 Sam 24. Dort schneidet David den Mantelsaum Sauls ab und nimmt damit an Saul einen Akt der Entrechtung vor[28]. Aber auch die Erzählung 2 Sam 10 weist in diese Richtung. Den Männern einer Beileidsgesandtschaft Davids zu dem Ammoniterkönig Hanun werden jeweils der halbe Bart und die Kleider bis ans Gesäß (also auch der Saum) weggeschnitten (V. 4). Offensichtlich – der Text sagt das sogar selber aus (V. 5) – war das für jene Boten eine große Entehrung und Beschimpfung. Es wird aber auch gesagt (V. 3), daß die Berater des Königs, die Ammoniterfürsten, fürchten, die Boten seien Spione. Der König und die Fürsten glauben also nicht an den ehrlichen Auftrag der Boten, und durch die entehrende Behandlung werden die Boten Davids als falsche Boten bezeichnet.

Weiterhin haben auch in Israel König und Staat eine Aufsicht über ihre Propheten ausgeübt. Sowohl A. Malamat als auch L. Delekat (bei H. Schult) haben darauf im Zusammenhang mit dem Mari-Brauch des Abschneidens von Haar und Mantelsaum mit Recht hingewiesen[29]: So wird Micha ben Jimla, 1 Kön 22:26–28, von Ahab gefangengesetzt, bis sich die Wahrheit seiner Botschaft herausgestellt hat[30].

Wiederholt sind schon die Gemeinsamkeiten, die es zwischen dem Prophetismus in Mari und in Israel gibt, dargestellt worden; aber auch die Unterschiede sind nicht zu übersehen[31]. Deshalb darf Samuel nicht ohne weiteres mit einem Mari-Propheten gleichgesetzt werden, selbst wenn wir

fassung, daß Haar und Mantelsaum als Beweise für die Existenz des Visionärs vor dem König gelten, wenn z. B. der Visionär nicht vor dem König erscheinen könne, und daß sie zur Bekräftigung der Botschaft dienen. Dazu müßten Haar und Mantelsaum freiwillig gegeben sein. Es hat aber nicht den Anschein, daß das so war, vgl. auch Text 3!

[28] So schon J. Lewy, RHR 110, 1934, S. 31 ff.; M. Noth, JSS 1, 1956, S. 329.

[29] A. Malamat, Suppl. VT XV, S. 227; L. Delekat bei H. Schult, ZDPV 82, 1966, S. 232 Anm. 27.

[30] S. dazu zuletzt E. Würthwein, Zur Komposition von 1 Reg 22:1–38, Festschr. L. Rost 1967, BZAW 105, S. 245–254, bes. S. 251 f.

[31] Zuletzt C. Westermann, Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel, in: Forschung am alten Testament, ThB 24, 1964, S. 175 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000335

die Szene in 1 Sam 15:27 durch die Beispiele aus Mari zu erklären versuchen. Die Botschaft, die Samuel im Namen Jahwes gegen Saul vorträgt, ist von tiefem religiösem Ernst. Samuel greift gegenüber Saul – wie H. WILDBERGER aufgezeigt hat[32] – deshalb ein, weil Saul das Gottesrecht verletzt und eigene Wege zu gehen begonnen hatte. Die Interpellationen Samuels scheinen Saul nicht gepaßt zu haben. Saul benutzt zu ihrer Abwehr die Mittel, die König und Staat – wie in Mari – seit eh und je gegenüber ihren Propheten gehabt haben. Er reißt dem Propheten den Mantelsaum ab, entehrt und entmachtet ihn auf diese Weise. Ja, vielleicht kann man sagen, daß er ihn seiner Amtswürde entkleidete. Zumindest bringt er ihn unter staatliche Aufsicht und in staatliche Verfügungsgewalt. Saul versucht – offensichtlich mit Erfolg –, den lästigen Mahner damit zum Schweigen zu bringen.

Der jetzige Kontext der Erzählung von der Verwerfung Sauls stammt aus prophetischen Kreisen, denen Samuel natürlich in durchweg hellem Licht erscheinen mußte. Trotzdem schimmert in 1 Sam 15:27 eine alte Tradititon durch. Das Geschehen dort ist nicht so zufällig, wie es zunächst den Anschein hatte. Samuel wird – wie die Parallelen aus Mari gezeigt haben – durch Saul der falschen Prophetie verdächtigt und entehrt. Es wird überprüft, ob die Botschaft, die Samuel vorzubringen hat, wahre und vollmächtige Botschaft ist. Und vielleicht ist es dieses Geschehen, welches der Grund für den Bruch zwischen Samuel und Saul gewesen ist.

***

Prof. W. VON SODEN hat in der Diskussion darauf aufmerksam gemacht, daß es drei weitere Briefe gibt, die von Haar und Mantelsaum reden. Es sind dies die Briefe ARM X 8:21 ff., 50:29 ff. und 81:16 ff. aus dem – vorläufig nur in Keilschrift vorliegenden – Band der Frauenbriefe. Danach scheint das Einschicken von Haar und Mantelsaum ein nicht gerade seltener Vorgang gewesen zu sein.

[32] H. WILDBERGER, Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums, ThZ 13, 1957, S. 465 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000336

DIE IMMANUEL-PERIKOPE IM LICHTE NEUERER VERÖFFENTLICHUNGEN

Von Johann Jakob Stamm, Bern

Wenn* ich es wage, meinen früheren Arbeiten zu dieser Perikope[1] eine weitere anzufügen, so bestimmt mich dabei nicht die Frage nach der Person des Immanuel und der seiner Mutter. Es geht mir nicht darum, gegenüber anderen Meinungen[2] den eigenen Standpunkt einmal mehr zu verteidigen, so sehr ich nach wie vor geneigt bin, die *'almâ* mit der Frau des Propheten und den Immanuel mit einem seiner Söhne gleichzusetzen[3]. Worauf es mir jetzt jedoch ankommt, ist zu prüfen, ob Jesaja in 7,10–17 dem König Ahas entweder nur Heil ankündigt oder nur Unheil oder beides zugleich. Dieses Problem ist durch die folgenden vier Aufsätze aus den letzten Jahren erneut in den Vordergrund gerückt worden:

1. Hans Gottlieb, Amos und Jerusalem (VT 17, 1967, S. 430–463, besonders S. 442 ff.),
2. A. H. S. Gunneweg, Heil- und Unheilsverkündigung in Jes. VII (VT 15, 1965, S. 27–34),
3. Theodor Lescow, Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha (ZAW 79, 1967, S. 172–207, besonders S. 172–180),
4. William McKane, The Interpretation of Isaiah VII 14–25 (VT 17, 1967, S. 208–219).

Wenn man diese Arbeiten nach sachlichen Gesichtspunkten ordnet, so gehören Nr. 1 (Gottlieb) und Nr. 4 (McKane) zusammen, da sie beide im Text nur Heilszusage finden. Ihnen steht Nr. 3 (Lescow) entgegen, für den

* Umschrift des Hebräischen nach ZAW.

[1] Die letzte davon mit dem Titel: „Die Immanuel-Weissagung und die Eschatologie des Jesaja" erschien in der Theol. Zeitschr. 16, 1960, S. 439–455. Hier sind S. 439 Anm. 1 meine früheren Arbeiten genannt.

[2] Zur neueren Literatur vgl. Joseph Coppens, L'interprétation d'Is. VII, 14, à la lumière des études les plus récentes (Lex tua veritas. Festschrift für Hubert Junker, Trier 1961, S. 31–45) und Georg Fohrer, Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie, 1951–1960 (Theol. Rdsch. 28, 1962, S. 69–72).

[3] So zuletzt auch Herbert Donner, Israel unter den Völkern (SVT XI, Leiden 1964) S. 17 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000337

es sich allein um eine Unheilsdrohung handelt. In der Mitte bleibt Nr. 2 (GUNNEWEG) mit der Annahme, daß es sowohl um Heilszusage als auch um Drohung gehe.

1

Wir beschäftigen uns zuerst mit Gottlieb. Er ist ein Schüler von E. HAMMERSHAIMB und bleibt bei dem, was sein Lehrer in dem bekannten Aufsatz über das Immanuel-Zeichen vertreten hat[4]. Auch für Gottlieb steht die Ankündigung von Jes 7,14 im Zusammenhang mit dem Königskult, dessen tragendes Element nach II Sam 7 das Versprechen Jahwes war, die Dynastie werde ewigen Bestand haben[5]. Im Ritual des Neujahrsfestes fand die Zusage gegenüber der Dynastie „ihren konkreten Ausdruck in einer Zusage an die Königin, sie werde einen Erben gebären. Diese Verheißung ist es, die Jesaja gegenüber Ahas im Immanuelszeichen zitiert"[6].

Den Heilsaspekt von Vs. 14 findet Gottlieb in Vs. 15–17 bestätigt, wobei er den letzteren ganz wie Hammershaimb als Ankündigung einer Glückszeit versteht, wie es eine solche zur Zeit des David, aber nicht mehr seit der Reichsteilung gegeben hat[7]. Beide Gelehrte sind sich auch darin einig, daß 7,10–17 vor des Ahas Hilfegesuch an Tiglatpilesar (II Reg 16) anzusetzen sei. Danach erst habe Jesaja seinem Land das Gericht durch den Assyrer angesagt, ohne aber die Hoffnung auf den Rest und den Bestand der Dynastie aufzugeben[8].

Die Übereinstimmungen zwischen Hammershaimb und Gottlieb sind so groß, daß kleine und mehr nur nuancierende Unterschiede zurücktreten. Solche zeigen sich in folgendem: H. zieht als traditionellen kultischen Hintergrund mehr die ugaritischen Texte heran, während G. mehr auf das Neujahrsfest hinweist, ja er meint geradezu, „Jesajas Verkündigung kann als Aktualisierung des Völkerkampfmythus des Neujahrsfestes verstanden werden . . ."[9]. Immerhin entfällt auch bei G. das Ugaritische nicht ganz. Als nächste Parallele zu Jes 7,14 zitiert er aus der Nikkal-Hymne (Zeile 7) den Satz *hl ġlmt tld b(n)*, den er übersetzt: „Siehe! ‚die junge Frau' gebiert einen Sohn"[10].

[4] The Immanuel Sign (Studia Theologica, Vol. III, Fasc. II, 1951, S. 124–142) = E. HAMMERSHAIMB, Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi, Kopenhagen 1966, S. 9–28.

[5] VT 17 S. 442 f.

[6] l. c. S. 443.

[7] l. c. S. 444.

[8] l. c. S. 441 f., 444 und 447.

[9] l. c. 441.

[10] S. 443. – Inzwischen hat WOLFRAM HERRMANN, Yariḫ und Nikkal und der Preis der Kuṯarāt-Göttinnen (BZAW 106, Berlin 1968) S. 7 und 34 gezeigt, daß

Ein weiterer kleiner Unterschied findet sich in der Umschreibung des Restes. Für H.[11] wird er nach Jes 8,16–18 durch die Schüler des Propheten repräsentiert; G. verzichtet auf eine solche Präzisierung, doch betont er, daß mit dem Rest auch das Königsgeschlecht bewahrt werde[12]. Wie schon angedeutet, ist der das Gericht überdauernde Bestand der Dynastie auch für H. wichtig. Er schreibt (Some Aspects . . . S. 25): „The individual king can sin, and be punished by Yahweh, but the promises to the dynasty hold good, so that Yahweh will not led it be destroyed (cf. 2. Sam. VII 12 ff.)". – Jeder Deutung des Textes als reines Heilswort bereitet das *laken* am Anfang von Vs. 14 wegen seines überwiegend drohenden Sinnes Schwierigkeiten. H. gibt das zu, doch verweist er auf Jer 16,14 f., wo *laken* eine Verheißung einleitet[13]. G. äußert sich nicht zu dieser Sache. Was schließlich die *'almâ* von Vs. 14 anlangt, so sehen H. und G. in ihr die Königin. Während G. es dabei bewenden läßt[14], setzt sich H. noch mit der sich notwendig ergebenden Folgerung auseinander, daß Immanuel dann als Sohn des Ahas der spätere Hiskia gewesen sein müßte[15].

Nunmehr zur Beurteilung übergehend, möchte ich sagen, daß der Beitrag von Gottlieb mir Anlaß war, die 1954 gegenüber Hammershaimb vorgebrachte Kritik[16] zu prüfen, um sie, wenn nötig, zu modifizieren oder gar aufzugeben. Aber das erwies sich als unmöglich; denn auch in ihrer Wiederholung erscheinen die Argumente der beiden Dänen nicht überzeugend. Das gilt vor allem für Vs. 17, bei dem der hebräische Wortlaut die von ihnen empfohlene Auffassung zwar zuläßt, sie aber durchaus nicht verlangt, und die exegetische Überlieferung in MT, LXX, 1 Q Jes[a] und der Damaskus-Schrift (VII 11 f.)[17] ihr widerspricht. So wird man jene Interpretation ablehnen müssen. Gewiß sind die erwähnten Zeugnisse der Überlieferung nicht unfehlbar, aber, da sie zum mindesten den Vorzug größerer zeitlicher Nähe zum alten Text haben, verdienen sie Vertrauen, so lange sie nicht eindeutig widerlegt werden können[18]. Das wäre bei Jes 7,17 wohl nur dann möglich, wenn der ganze Zusammenhang die Auffassung als Heilswort ein-

der Satz vergangenheitlich übersetzt werden muß, was den Abstand zu Jes 7,14 vergrößert.

[11] Some Aspects . . . (s. Anm. 4) S. 25.

[12] VT 17 S. 444.

[13] Some Aspects . . . S. 19 f.

[14] VT 17 S. 443.

[15] Some Aspects . . . S. 26.

[16] Verf., Die Immanuel-Weissagung, ein Gespäch mit E. Hammershaimb (VT 4, 1954, S. 20–33).

[17] Vgl. VT 4 S. 32.

[18] So auch gegen McKane, VT 17 S. 213, der die Vorzüge der alten Übersetzer und Exegeten als „nicht so offenkundig" annimmt und die Worte „den König von Assur" für eine frühe, falsche Exegese erklärt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000339

fach verlangte. Wohl kann man ihm das abgewinnen, aber naheliegend oder gar selbstverständlich ist es nicht. Das *laken* am Anfang von Vs. 14 hat nun einmal in den echten Jesaja-Worten drohenden Klang[19], der hier ohnehin, nachdem die Weigerung des Königs vorausgegangen (Vs. 12), gefordert ist.

Ob die Ankündigung von Vs. 14 wirklich, wie Gottlieb will[20], mit dem Ritual des Neujahrsfestes zusammenhängt, kann man bezweifeln. Kaum zu bezweifeln ist jedoch, daß Jesaja mit der Mahnung von 7,9: „Wenn ihr nicht glaubt, so habt ihr nicht Bestand" an die Nathans-Verheißung (II Sam 7,16a) anspielt, die er aus seiner Vollmacht heraus mit der Glaubensforderung verbindet[21]. Das bedeutet für den König, daß die seiner Dynastie geltende Zusage dauernden Bestandes noch immer in Kraft steht, daß sie aber im Gehorsam angenommen und in ihren Konsequenzen angesichts seiner Bündnispläne praktiziert werden soll. Von Anfang an ist somit das Verhalten des Ahas einer kritischen Norm untergeordnet, vor der er sich bewähren muß. Das ist ein Hintergrund, der für Jes 7,10–17 eine Heilszusage nicht von vornherein ausschließt, der aber auch der Drohung Raum läßt. Sie ergeht dann auch, weil der König das Angebot, ein Zeichen zu fordern, ablehnt (Vs. 12). Er tut es gewiß nicht nur aus religiöser Scheu heraus, sondern ebenso, um sich in seinen politischen Absichten nicht stören zu lassen[22]. Diese Deutung von Vs. 12 läßt sich zwar nicht beweisen, aber sie liegt nahe. Von ihr aus scheint es ferner geboten, Jes 7,10–17 nicht so sicher von des Ahas Hilfegesuch an den Assyrer zu trennen, wie das Hammershaimb und Gottlieb wollen.

Wichtiger als diese letzte Einzelheit scheint uns im Rückblick das Ergebnis, daß es nach wie vor nicht möglich ist, die Immanuel-Perikope als reine Heilszusage zu verstehen. Das ist auch gegen McKane zu sagen, so daß es sich erübrigt, länger bei ihm zu verweilen. Mehr als Gottlieb geht er zu *laken* (Vs. 14) und bei der Interpretation von Vs. 17 als Heilszusage auf die Schwierigkeiten ein, doch hält er sie nicht für unüberwindlich. Eine besondere Stütze ist ihm der Name Immanuel, der Befreiung von der Syro-Ephraimitischen Drohung und Verwüstung durch die Assyrer symbolisiere[23].

[19] Vgl. VT 4 S. 31 Anm. 2.

[20] VT 17 S. 443.

[21] Vgl. dazu HANS WALTER WOLFF, Frieden ohne Ende. Eine Auslegung von von Jes. 7, 1–17 und 9,1–6 (Biblische Studien 35, Neukirchen 1962) S. 23 f. und Donner, l. c. (Anm. 3) S. 14; doch jetzt auch RUDOLF SMEND, Zur Geschichte von *hae'aemîn* (Hebräische Wortforschung. Baumgartner-Festschrift, SVT XVI, Leiden 1967) S. 284–290, besonders S. 287 f.).

[22] Vgl. dazu WALTHER EICHRODT, Der Heilige in Israel (Die Botschaft des Alten Testaments 17,1 Stuttgart 1960) S. 87 und GEORG FOHRER, Das Buch Jesaja, 1. Band, 2. Aufl. (Zürcher Bibelkommentare), Zürich/Stuttgart 1966) S. 112.

[23] VT 17 S. 212.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000340

Dem kann man weithin zustimmen, auch wenn man den Namen im Gegensatz zu McKane als Anzeichen dafür nimmt, daß die Perikope wohl Heil, aber eben nicht nur dieses ankündigt (s. dazu unten).

2

Mit diesem letzten Satz grenzen wir uns auch gegen Lescow ab. Für ihn ist der Immanuel-Name gerade kein Hinweis auf ein gegenwärtiges oder kommendes Heil, sondern Ausdruck bevorstehender Bedrängnis[24]. Statt Äußerung des Vertrauens zu sein, ist der Name ein von der Mutter ausgestoßener Notschrei. Dieser an sich nicht neuen Auffassung gemäß[25] kann Lescow in ganz Jes 7,10–17 nur Drohung finden. Der König hat das ihm angebotene Zeichen abgelehnt, und das bringt die Wende in Vs. 13: „An die Stelle der Zusage, daß die syrisch-ephraimitische Koalition nicht zum Zuge kommen werde ... tritt nunmehr die Drohung, daß über das Haus Davids und sein Volk Tage kommen werden, wie man sie nicht gesehen hat seit der Reichsspaltung – und zwar durch Jahwes Zorn mit Assyriens Hilfe!"[26]. Diesem Gesamtverständnis muß sich auch Vs. 16 beugen. Weil ihm Vs. 17 folgt, muß er trotz seines für Juda hoffnungsvollen Inhaltes als indirekte Unheilsweissagung gegen dieses verstanden werden; denn es sei zu fragen: „Wird Juda ungeschoren davonkommen können angesichts einer Katastrophe, deren Folge die Verödung des syrisch-ephraimitischen Landes ist?"[27]

Gewiß kann man eine solche Frage stellen. Sie darf aber nicht dazu führen, daß die so eindeutige Aussage von Vs. 16 modifiziert und ihres Gewichtes beraubt wird. Das geschieht bei Lescow, weil er mehr auf die in Vs. 17 anschließende Drohung gegen Juda achtet und weniger auf die in Vs. 7 vorausgegangene Zusage: „Es wird nicht zustande kommen noch geschehen". Daß sie noch immer gilt und auch durch das Verhalten des Königs nicht außer Kraft gesetzt wird, zeigt eben Vs. 16. Wenn Lescow die drohenden Elemente in Vs. 10–17 stark betont, so hat er in vielem recht; er geht aber zu weit, wenn er in jene auch die Abrogierung der früheren Zusage einschließt.

Das führt uns noch einmal zum Namen Immanuel zurück. Edzard Rohland folgend[28] hatte ihn Lescow zunächst aus der Zionstradition herleiten wollen, und dazu erwog er auch einen Zusammenhang mit der Über-

[24] ZAW 79 S. 178 f.

[25] Vgl. Verf., La propétie d'Emmanuel (RThPh, NS 32, Lausanne 1944, S. 97 ff.) S. 107 und Wolff, l. c. (Anm. 21) S. 41.

[26] ZAW 79 S. 175.

[27] ZAW 79 S. 174.

[28] Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten (Diss. theol., Heidelberg 1956) S. 169 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000341

lieferung vom Heiligen Krieg[29]. Von da aus ließ sich Immanuel nicht einfach als Notschrei erklären, sondern genauer als eine „zu einem Hilferuf gewordene Vertrauensaussage"[30]. In einem Nachtrag zu seinem Aufsatz[31] verzichtet Lescow auf die erwähnte Ableitung des Namens, der nun nicht mehr als eine zum Notschrei gewordene Äußerung des Vertrauens gelten muß, sondern von vornherein als elementarer Notschrei gedacht werden kann. Bei dieser Meinungsänderung ist Lescow, wie er ausdrücklich betont, von GUNTHER WANKE, Die Zionstheologie der Korachiten (BZAW 97, Berlin 1966) abhängig. Mit ihm glaubt er, Ps 46 und die anderen Zionslieder erst in die spätnachexilische Zeit setzen zu sollen, wodurch ein Zusammenhang mit der im Namen bewahrten Formel „Gott/Jahwe ist mit uns" unmöglich wird.

Obwohl ich Wanke in seiner Argumentation nicht zu folgen vermag[32], möchte ich jetzt weder die Überlieferung vom Zion noch die vom Heiligen Krieg berücksichtigen, da beiden etwas Hypothetisches anhaftet, der ersten natürlich sehr viel mehr als der zweiten. Nicht hypothetisch, aber von Lescow völlig vernachlässigt, ist die Namenkunde. An sie allein will ich mich jetzt halten. Als nahe Parallelen zu *'immanû'el* läßt sie die beiden außeralttestamentlichen Namen *'immadijahû* „Mit mir ist Jahwe" und *'immanujâ* „Mit uns ist Jahwe" hervortreten, von denen der erstere schon vorexilisch sein dürfte[33]. Gleichen Inhaltes sind das phönikische *'aetbă'ăl*/*'ittôbă'ăl* „Mit ihm ist Baal"[34] und das im Alten Testament spät bezeugte *'ît'el* (= *'ittî'el*) „Mit mir ist Gott" (Neh 11,7). Daß dieser Typus aber alt ist, zeigt neben dem phönikischen Beleg das akkadische *Ili-ittia* und aus dem Alten Testament selber der Name *'ittăj* (*'îtăj*), der doch wohl Kurzform zu *'ittî'el* sein dürfte[35]. Alle diese Belege gehören zur großen Klasse der Vertrauensnamen, und sie erlauben es nicht, die *'immanû'el*-Formel anders,

[29] ZAW 79 S. 176 Anm. 16; vgl. auch Wolff. l, c. (Anm. 21) S. 42.

[30] ZAW 79 S. 176.

[31] ZAW 79 S. 179 f.

[32] Nach „Die Zionstheologie der Korachiten" S. 117 zwingt sie auch zum Spätansatz von Jes 8,9 f. und 17,12–14, was mir für beide Stellen schwierig und nur aufgrund einer vorgegebenen Theorie möglich scheint.

[33] Vgl. MARTIN NOTH, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT III/10, Stuttgart 1928) S. 160. – *'immadijahû* begegnet auf einem Siegel und *'immanujâ* in Elephantine. Zur Datierung des ersteren – es scheint ein Frauenname zu sein, den ich leider für die Baumgartner-Festschrift S. 316 f. übersehen habe – s. LIDZBARSKI, Ephemeris II S. 70 und DAVID DIRINGER, Le iscrizioni Antico-ebraiche Palestinesi, Florenz 1934, S. 218.

[34] Vgl. ZELLIG S. HARRIS, A Grammar of the Phoenician Language, New Haven 1936, S. 84.

[35] So mit BAUMGARTNER, KBL³ S. 99a; zu *'ît'el* vgl. l. c. S. 43a. Hier auch der Beleg für das akkadische, aus Nuzi stammende *Itti-ilia*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000342

denn als Äußerung des Vertrauens zu verstehen. Das gilt, auch wenn sich das zeitliche Verhältnis der Formel und der Namen nicht sicher bestimmen läßt. Lescow und Wanke haben sich dazu nicht geäußert. Ihre Voraussetzungen würden sie ohne Zweifel zwingen, die Namen für älter als die Formel anzusehen. Das ist für den anders, der nur schon einen Zusammenhang der Formel mit der Tradition des Heiligen Krieges annimmt und die Frage der Zionsideologie einmal offen läßt. Die eine Tradition spricht schon für das (hohe) Alter der Formel. Dem kommt eine Tatsache aus den akkadischen Namen entgegen[36]. Unter diesen gibt es bei den Klagen[37] Rufe und Sätze, die sich ebenso in den Gebeten finden, aus denen sie offensichtlich übernommen und so zu Namen gemacht worden sind. Das wird bei *'immanû'el* nicht anders sein, d. h. eine schon ältere Formel hat Eingang in die Namengebung gefunden, wie es sich ähnlich bei den zahlreichen Danknamen findet, die sich der in den Psalmen gebräuchlichen Verben bedienen[38].

Das Vorstehende möchte ich vorsichtig so zusammenfassen: *'immanû'el* ist mindestens solange als Äußerung des Vertrauens zu verstehen, bis aus der altsemitischen Namengebung Belege dafür beigebracht werden, daß ein Vertrauensname in eine Klage umgewandelt oder als solche gebraucht werden konnte. So weit ich sehe, läßt sich das bis jetzt nicht nachweisen.

3

Als Resultat ergibt sich bisher, daß die Immanuel-Perikope weder einfach als Heilszusage noch einfach als Drohung verstanden werden kann. Sie ist vielmehr beides, d. h. sie enthält Zusage und Drohung zugleich. Die bereits in Jes 7,7 verankerte Zusage ist in Vs. 16 bewahrt, und die durch die Vertrauensmahnung von Vs. 9c vorbereitete Drohung liegt vor in dem *laken* von Vs. 14 und vollends deutlich in Vs. 17. Die Frage ist nur, wie Zusage und Drohung genauer miteinander verbunden sind, und was im Zusammenhang damit Sinn oder Wesen des Zeichens ist. Darum hat sich Gunneweg bemüht. Obwohl er Immanuel durchaus nicht zu einem Sohn des Propheten macht, setzt er ihn doch in eine gewisse Parallele zu Schear-jaschub. Dieser letztere „heißt nicht nur so, sondern ist selber Teil jenes schon in Israel existierenden Restes, der umkehrt . . . und wird von Jesaja und den Seinen selber repräsentiert"[39]. Bei der Begegnung auf der Straße am Walkerfeld (Vs. 2–9) stellt das Erscheinen des Schear-jaschub zusammen mit den Worten seines Vaters den König vor die Entscheidungsfrage: „Heil oder Unheil, und das

[36] Vgl. schon Verf. l. c. (Anm. 25) S. 121.
[37] Vgl. Verf., Die akkadische Namengebung, Leipzig 1939, § 21.
[38] Vgl. Noth, l. c. (Anm. 33) S. 147 ff. – Auch für das Akkadische gilt bei den Bitt- und Danknamen Ähnliches.
[39] VT 15 S. 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000343

heißt konkret: Zugehörigkeit zum ‚Rest' oder zu der dem Untergang geweihten Mehrheit des Volkes, und das entscheidet sich an: Glaube oder Unglaube"[40]. Bei Immanuel ist es anders. Er bezeugt nicht in gleich direkter Weise die Tatsache des Restes[41], doch gehört er zusammen mit Jesaja und dessen Kreis dem Rest an[42]. Anders ist nach des Ahas Weigerung (Vs. 12) auch der Sinn der Namen: Während nämlich Schear-jaschub auf Entscheidung – Zugehörigkeit zum Rest oder nicht – deutet, weist Immanuel auf Scheidung hin. „Der Rest ererbt das Heil, König und Volk sind nunmehr dem Untergang gewidmet."[43]

Das ist auch die Bedeutung des mit dem Immanuel-Namen gegebenen Zeichens. Es ist ein Mirakel und als solches ein Geschehen, das von der allgemeinen Erfahrungsregel abweicht. Als gleichartiges Beispiel nennt Gunneweg[44] das bald nasse und bald trockene Vlies des Gideon (Jdc 6,36 ff.). Beim Immanuelzeichen bestehe das Mirakelhafte darin, daß es der beim König und beim Volk verbreiteten Angst (7,2) entgegen einen Kreis gebe, in welchem ein Kind den Namen Immanuel bekommt. Seine Eltern äußerten damit ein Vertrauen, „das von Jahwe auch nicht beschämt wird: das Kind wächst auf, ernährt mit den Speisen des gelobten Landes . . . und lernt, was König und Volk nicht lernen wollten, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen. So wirklich dieses Zeichen, verkörpert in lebendigen Menschen . . ., aufgerichtet wird, so wahr wird über Ahas und sein Volk das Gericht hereinbrechen"[45].

Dem so verstandenen Immanuelzeichen ist es eigen, Heil und Gericht in einem darzustellen, insofern es auf die unterschiedliche Einstellung der Jerusalemer zur prophetischen Mahnung hinweist. Was Gunneweg von früheren Vertretern einer ähnlichen Ansicht[46] unterscheidet, ist seine Auffassung des Immanuel. Das ist für ihn nicht der Name eines neuen, den Ahas ersetzenden Davididen, sondern Immanuel ist Teil des Restes, der dem König und dem größeren Teil des Volkes gegenübersteht. Durch die Zugehörigkeit zum Rest tritt Immanuel gleichsam in die geistige Prophetenfamilie ein, auch wenn er nicht der leibliche Bruder des Schear-jaschub ist.

Das ist ohne Zweifel eine des Jesaja würdige Sicht der Dinge, der man darum gerne zustimmen möchte. Doch sind die Schwierigkeiten, die sie be-

[40] VT 15, S. 29.
[41] VT 15 S. 32 Anm. 2 erwägt Gunneweg hinsichtlich der Person des Immanuel „den Gedanken an eine Frau aus königlichem Hause, von der Jesaja dann eine andere Haltung als die des Ahas erwartete".
[42] VT 15 S. 31.
[43] VT 15 S. 31.
[44] VT 15 S. 30 f.
[45] VT 15 S. 31.
[46] Vgl. Verf. in Theol. Zeitschr. 16, 1960, S. 451 Anm. 55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000344

lasten, nicht zu übersehen. Dazu gehört, daß Gunneweg Vs. 16 als späteren Einschub streicht. In ihm sei der Abschnitt Vs. 1–9 als Heilsweissagung verstanden, die er wiederholen und unter freier Verwendung von 8,1–4 datieren wolle. „Diese Periodisierung des Geschehens – zuerst wird dieses und dann wird jenes geschehen – ist aber eine Denkform, welche für die Apokalyptik charakteristisch ist." Außerdem verdunkle der Vers den Zeichencharakter des Zeichens und lasse aus Immanuel ein exegetisches Rätsel werden[47].

Ob das letztere zutrifft, scheint mir noch immer fraglich zu sein. Das Urteil hängt schließlich vom Gesamtverständnis der Perikope ab, über das man sich wohl nie ganz wird einigen können. Eindeutig mißlungen ist dagegen der Versuch, die einander ergänzenden Zeitbestimmungen von 7,16 und 8,1–4 zu trennen und in der ersteren eine sekundäre Periodisierung des Geschehens zu finden. Was für 8,1–4 als echt anerkannt wird, läßt sich auch für 7,16 nicht bestreiten, zumal beide Stellen sachlich die gleiche Botschaft enthalten. Gerade bei dieser inhaltlichen Übereinstimmung kann auf die verschiedene zeitliche Fixierung als einem hier wie dort notwendigen Element nicht verzichtet werden[48]. Will man in der Perikope streichen, so kann es höchstens Vs. 15 sein, da er den Zusammenhang zwischen Vs. 14 und 16 unterbricht[49]. In seinem Urteil über Vs. 16 war Gunneweg zu sehr vom Bestreben geleitet, Heil und Unheil, wie Jesaja sie ankündigt, nebeneinander und ohne zeitliche Staffelung wirksam zu sehen.

Vom gleichen Bestreben ist auch das Verständnis des Zeichens als reines, vom Normalen abweichendes Mirakel bestimmt. Gewiß läßt sich solches gerade aus dem Gideon-Zeichen von Jdc 6,36 ff. entnehmen, aber es kommt damit nur der Vorgang an sich zur Geltung, während der Zusammenhang, in dem er steht, unberücksichtigt bleibt. Ohne auf die literarischen Fragen weiter einzugehen[50], sei nur erwähnt, daß der Abschnitt Jdc 6,36–40 an 6,14–17 anknüpft, d. h. besonders an die Zusage (Vs. 16), daß Gideon die Midianiter schlagen werde. Danach bildet das auf die Zusage folgende Wunder die Brücke zu der noch in der Zukunft liegenden Rettungstat: So wie das Wunder sich ereignet, wird auch die verheißene Rettungstat wirklich werden. Eine gleichartige Funktion als Verbindung zwischen einer großen Zusage und deren Realisierung üben nach I Sam 10,1 ff. die Begegnungen, welche der junge Saul auf seinem Heimweg hat. Sie sind im Text nach G und V „Zeichen" (*'ôt*) genannt.

[47] VT 15 S. 32.
[48] Dazu Donner, l. c. (Anm. 3) S. 21 und besonders S. 62.
[49] Vgl. Donner, l. c. S. 9 und McKane, VT 17 S. 212.
[50] Dazu Wolfgang Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18, 2. Aufl. Bonn 1966) S. 210ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000345

Sollte es nun nicht erlaubt sein, das Zeichen von Jes 7,14 ähnlich zu verstehen und ihm über das Mirakulöse hinaus einen konkreten, von der Gegenwart auf die Zukunft weisenden Sinn beizulegen? Nach wie vor zögere ich nicht, das zu bejahen[51]. Immanuel ist ein Heilsname. Er nimmt, in der Belagerung Jerusalems gegeben, die baldige Rettung der Stadt vorweg. Nachdem er sich bei dieser als wahr erwiesen, wird er zum Zeichen dafür, daß auch das dem König und seinem Volk angedrohte Unheil (Vs. 17) sich einstellen wird. „Der alte, ehrwürdige Heilsname Immanuel erscheint somit in doppelter Bedeutung: Wie ihm gemäß, zeigt er Rettung an, um dann umzuschlagen ins Gegenteil, indem er Gerichtszeichen wird."[52] Das ist ein kühner und paradoxer Gebrauch des Namens, den man aber dem Propheten, der seinen Gott einen Verschwörer nannte (8,13), wohl wird zutrauen dürfen.

Nun aber bleibt der Immanuel-Name auch im Gericht, wenn es kommt, seinem Träger erhalten. So gewinnt er vielleicht noch einmal die Bedeutung eines Zeichens. Er wird zum Zeichen dafür, daß Jahwe auch im Gericht sein Volk nicht verlassen und seine Geschichte mit diesem nicht am Ende ist.

[51] Vgl. dazu Verf. in Theol. Zeitschr. 16 S. 453f.
[52] Theol. Zeitschr. 16, l.c.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000346

ZUM VERSTÄNDNIS VON HABAKUK 2,4–5

Von J. Koenig, Sceaux

Die Stelle Habakuk 2,4–5a enthält, innerhalb des Stückes 2,1–5, lexikalische und literarische Schwierigkeiten, die bisher noch keine befriedigende Lösung gefunden haben. Ich erinnere daran, daß es sich besonders um das berühmte Wort über den Gerechten handelt, das im Römerbrief (1, 17) zitiert wird. Es erscheint im Kontext dreier schwieriger Sätze in der Art von Weisheitssprüchen. Im Gegensatz zu der zweifellos auf Israel bezogenen Aussage über den Gerechten meinen die anderen Sätze den Eroberer und Unterdrücker, der uns von Beginn des Buches an entgegentritt und der, nach 1, 6, ein chaldäischer, d.h. neubabylonischer, König sein soll. Aber dies ist, wie bekannt, ein umstrittener Punkt.

Wir brauchen bei dem Einleitungsteil des Orakels nicht zu verweilen. Der Prophet erklärt, daß er auf seinem Posten verharre und auf die göttlichen Befehle warte (2,1). Gott gebietet eine Offenbarung schriftlich aufzuzeichnen, in fester Erwartung ihrer Erfüllung, selbst wenn sie auf sich warten ließe (2,2–3). Dies ist, wie mir scheint, formelhafte Sprache die dem Folgenden Autorität verleihen soll. Selbst wenn man, wie es einige Autoren tun, mehr darin sehen wollte, so enthält erst der folgende Passus das wesentliche.

Die spätere Analyse wird zeigen, daß es irrig wäre, die in der Orakeleinleitung angekündigte Offenbarung auf die schwierigen Sprüche 4–5a zu beschränken und das Gleichnis vom Höllenmaul auszuschalten (5b).

Die Hauptfrage, die unser Text stellt, ist natürlich die: wer ist dieser tyrannische Eroberer? Eine Frage, die den Gesamtkomplex der Prophetie angeht und auch wieder von der Interpretation desselben abhängt. Die Forschung hat auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, die neubabylonische Lösung mit den Einzelheiten der gesamten Prophezeiung des Habakuk in Einklang zu bringen. Aber es ist ihr nicht gelungen, entscheidende Gründe gegen eine solche Identifizierung vorzubringen. Die anderen Lösungen bleiben ihrerseits Hypothesen. Wir müssen also die neubabylonische Identifikation als eine Möglichkeit ansehen, die keineswegs a priori auszuschalten ist.

Im einzelnen sind die Schwierigkeiten in 4–5a zum literarischen Verständnis erheblich. Ich nenne drei Punkte, bevor wir zum Wesentlichen kommen.

1. Welches ist die Bedeutung des *pual* *'uppᵉlāh* (4a, Anfang)? Entgegen

der Versuchung einer Textkorrektur erscheint mir der massoretische Text getreu überliefert. Der Qumrânkommentar, der die Stelle zitiert, bestätigt zumindest die Wurzel. Wobei zu bemerken ist, daß die Orthographie *'ayin-waw* am Anfang des Wortes im Qumrântext auch auf das Partizip *qal* hindeuten kann. Wir hätten in diesem Fall eine lectio facilior und daher wahrscheinlich eine nicht ursprüngliche Lesart. Ohne auf die Einzelheiten einzugehen, muß man meiner Meinung nach dieses Verbum nicht wie Köhler der Wurzel *ǧafala* (arab. Form) „nachlässig sein" zurechnen, sondern der Wurzel *'afala* „überhöht sein", wie öfters angenommen. Die andere Stelle, Numeri 14,44, führt uns auf den abgeleiteten psychologischen Sinn „hochmütig, arrogant sein" oder ähnliches. Ebenso haben wir in den Wurzeln *gā'āh* oder *gādal* den Wortsinn „hoch sein" und abgeleitete psychologische Bedeutungen. Die Nuance der Arroganz paßt zur Numeristelle und man kann sie auch für Habakuk gelten lassen. Wörtlich: „Seine Seele ist arrogant gemacht worden (von Ihm selbst)", im Sinne von: „Er ist arrogant geworden". Nach der lexikalischen erhebt sich dann die literarische Frage, ob für die Zeitgenossen dieses Verbum, so wie es steht, einen aktuellen Sinn hatte, oder ob es mehr oder weniger unbestimmt und überkommen war. Wir kommen sofort wieder darauf zurück.

2. Wie soll man die Formel *hayyayin bôgéd* „der Wein ist betrügerisch" (4b) interpretieren. Das Wort scheint ohne Beziehung zum Kontext, selbst unter der Annahme, daß moralische Sprüche dieser Art eine gewisse Freiheit in der Gedankenkette zulassen. Der Kommentar von Qumrân hat die Lesart *hôn* „Reichtum", also *waw* anstatt der beiden massoretischen *yod*, an deren Stelle in älterer Zeit nur eines geschrieben war; so auf den Ostraka von Samaria. Aber daß Reichtum betrügerisch sei, entspricht zu sehr den asketischen Vorstellungen der Qumrângemeinde, um nicht verdächtig zu sein. Wir werden sehen, daß der massoretische Text in Wirklichkeit die zweifellos richtige Lesart hat. Doch müssen wir die Frage des Weines bis zur Überprüfung des Gleichnisses vom Höllenmaul zurückstellen.

3. Wie ist die zweite Aussage in 5a *gèbèr yāhîr wᵉlō yinwèh* zu erklären? Diese Formel ist nicht in befriedigender Weise geklärt worden, weder vom lexikalischen noch vom literarischen Standpunkt aus. Man hat Nuancen außer acht gelassen, die eine sinnvolle Beziehung zwischen Subjekt und Verbum ermöglichen. Die Bedeutung des seltenen Wortes *yāhîr* kann aus Sprüche 21,24 und aus anderen Hinweisen erschlossen werden, die sich in den alten Versionen, im Aramäischen und im nachbiblischen Hebräisch befinden. Das Wort deutet auf eine Anlage zur Eitelkeit hin und die Septuaginta-Übersetzung ἀλαζών „anmaßend, großsprecherisch" gibt uns eine Präzisierung, die ganz gut zum Kontext paßt. In der Tat kann das nachfolgende Verbum, das mißverstanden worden ist, aus dem Arabischen, unter der Kontrolle der Septuaginta, erklärt werden. Im Arabischen be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000348

deutet *nawâ* nicht nur „sich richten auf, streben zu", wie in unseren europäischen Wörterbüchern steht, sondern vielmehr „unablässig und bis zum Erfolge streben", wie der *Lisân* das Wort beschreibt[1]. Die Septuaginta übersetzt οὐδὲ μὴ περάνῃ, wobei der Konjunktiv, in der bekannten Wendung, eine verstärkte Negation bedeutet: „keine Gefahr daß er irgend etwas zu Ende bringe". Das führt uns auf die besondere Nuance der Vollständigkeit, die wir eben im Arabischen festgestellt haben. Wir können jetzt verstehen, daß der *yāhîr*, der Mann der sich anmaßt, alles zu vollbringen, *lō yinwèh*, niemals zum angekündigten Ziel kommt. Er verspricht viel, aber hält niemals Wort. Er ist ein Betrüger. Somit haben wir eine gute Übereinstimmung mit *bôgéd* des vorhergehenden Halbverses.

Wir sind nunmehr imstande, zu den Hauptfragen überzugehen. Die moderne Exegese hat als selbstverständlich angenommen, daß der Text nicht mehr enthielte als das Zutageliegende. Das wäre möglich; damit würde man allerdings auf literarische Kraft verzichten müssen. Aber es gibt noch eine unbeachtete Möglichkeit. Stil und Gedanken sind doch undurchsichtig genug, daß man sich fragen darf, ob man es nicht mit Anspielungen zu tun habe. Wenn wir die Möglichkeit der neubabylonischen Identifizierung des Eroberers ins Auge fassen, bietet sich eine Hypothese bezüglich zweier Worte. die in unserem Abschnitt gewählt wurden. Das eben erwähnte Verbum *'uppᵉlāh* könnte veranlaßt sein durch den Namen des Wiederherstellers der babylonischen Macht, des Kaldäers Nabu-apal-uṣur, Nabopolassar. Das zentrale Element dieses Namens *apal* hat vielleicht auf die hebräische Wurzel *'āpal* und also auf die Verbform *'uppᵉlāh* geführt. Vergessen wir nicht, daß der Name Aufschluß gibt über Wesen und Schicksal.

Unsere Hypothese wird gestärkt durch ein Zweites. *Bôgéd* „betrügerisch" spielt vielleicht auf den Namen des Nebukadnezar, des Sohnes von Nabopolassar an. Aus Nabukadnezar oder Nebukadrezar, wie es im AT lautet, babylonisch Nabu-kudurru-uṣur, konnte das Element *bukud* herausgelöst werden und die Verwendung des hebräischen *bāgad* „betrügen", *bôgéd* im Partizip in unserem Text, ermöglichen[2]. Selbstverständlich sind wir im Gebiet des Hypothetischen und müssen uns dessen bewußt bleiben. Aber es bestehen meines Erachtens gewichtige Gründe, die den historischen Wert der Erwähnung der Kasdîm (Kaldäer) in 1,6 bestätigen und die wohl stär-

[1] *Lisân*, neue Aufl. Beirut, 1955, XV, 348.

[2] Es sei bemerkt, daß in der arabischen Überlieferung Nebukadnezar, übrigens mit Nabonidus in einer Figur zusammengestzt, unter dem Namen *Buḫt Naṣr* erscheint (so bei Tabari, Annales, Ausg. De Goeje, Indices; siehe Encyclopédie de l'Islam, 1 Aufl. I, 803 und 2 Aufl. I,1337). Wenn der babylonische Herrscher in der jüdischen traditionellen Polemik und dann besonders von der in Arabien zerstreuten Judenschaft als der „Betrüger" *bôged* gebrandmarkt wurde, kann sich das Element *buḫt* einfach als arabische Entartung des hebräischen erklären.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000349

ker wiegen als die Gründe, mit denen man diese Zeitansetzung angezweifelt hat. Somit bilden die zwei Anspielungen nicht eine isolierte Hypothese, sondern eine Interpretation, für die das Buch Habakuk andere Anhaltspunkte liefert. Es gibt vielleicht in unserem Abschnitt einen zusätzlichen Hinweis, der in dieselbe Richtung führt. Die Wendung *lō yašᵉrāh napsô bô* „seine Seele ist nicht gerade in ihm" könnte indirekt aus der babylonischen königlichen Titelbezeichnung herkommen, in der Weise, daß dagegen Stellung genommen wird. In mehreren Fällen findet man in der babylonischen Titulatur die Formel *šar mīsari* „König der Gerechtigkeit, gerechter König". Gerade auf Inschriften der beiden erwähnten neubabylonischen Herrscher steht diese Formel an erster Stelle, unmittelbar nach dem Namen[1]. Prof. G. W. Lambert hat andererseits in der Zeitschrift Iraq (1965, 1–11) einen späten babylonischen Text, den er zuvor veröffentlicht hatte, interpretiert. Mit zwingenden Gründen rechnet Lambert dieses Dokument Nebukadnezar dem zweiten zu, das heißt dem Nebukadnezar der Bibel. Nach Angabe dieser Inschrift stellt der König das Gesetz im babylonischen Lande wieder her, wo zuvor Unruhe die Oberhand hatte. Wie sich Lambert ausdrückt, erscheint uns hier Nebukadnezar als ein Hammurabi redivivus.

Dies alles bildet keinen eigentlichen Beweis, deutet aber in die erwähnte Richtung. Mit der Formel *lō yašᵉrāh napsô bô* dürfte negativ ein Thema gemeint sein, das gerade zur Zeit der genannten Herrscher besonders hervorgehoben war. Antithetisch ist Israel der wahre Gerechte oder ist dazu berufen. Er wird sich gegen den babylonischen Betrüger behaupten, indem er dem Bunde seines Gottes treu bleibt, und so wird er auch leben, während die anderen Völker ihre nationale Existenz verlieren und so verschwinden werden, wie wenn sie von einem Höllenmaul verschlungen würden. Dieses Gleichnis (5b) und sein Verhältnis zum Wein (5a) bleiben noch auszuwerten.

Es handelt sich dabei um einen alten traditionellen Mythus der westsemitischen Länder. Wir kennen ihn aus Texten des AT, wo er literarisch bearbeitet und mehr oder weniger zergliedert und entstellt worden ist. Außer in Habakuk haben wir eine bemerkenswerte Verwendung des Mythus in Jesaja 5,11–14. Dieser Text ist besonders lehrreich für unsere Frage. Der personifizierte Sheol, das Totenreich, reißt sein Maul auf, um das Volk zu verschlingen während des Festes, in dem die Harfen klingen und Wein getrunken wird.

Darin liegt schon fast die Lösung der dunklen Stelle bezüglich des Weines bei Habakuk. Ein traditionelles literarisches Thema verflocht damals die

[1] Langdon, neubabylonische Königsinschriften = VAB IV, 66, Nr4, Z. 1; ibid. 172, Nr19,Z.26;88,Nr9,I,Z.1. Die sonst so nützliche Arbeit von M. J. Seux, Epithètes royales akkadiennes et sumériennes, Paris 1967, erlaubt es nicht die Stelle der verschiedenen Titulaturaussagen in der Reihe zu erkennen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000350

Festfreude des Gastmahls mit dem plötzlichen Verschlingen durch das Höllenmaul. Wenn wir uns auf die AT-Texte beschränken und annehmen, daß unser Habakukabschnitt auf Anspielungen beruht, müssen wir uns fragen, ob die Erwähnung des Weines nicht dem Thema des Gastmahls entspricht. In diesem Fall könnte man annehmen, daß der Wein einen kontrastierenden, dramatischen Effekt einführt, nämlich die Überraschung der Zechenden, die aus der Festesfreude ins Totenreich gerissen werden.

Aber eine andere Hypothese scheint mir wahrscheinlicher. Da, wie vorher angenommen, das Kennzeichen des Betruges auf den Namen des babylonischen Königs anspielt, so ist eigentlich nicht der Wein, wie es im Text geheimnisvoll steht, sondern der König selber der Betrüger. Wenn der Wein an die Stelle des Königs tritt, ist das nicht ein Zeichen, daß der König den Wein als Betörungsmittel für seine zukünftigen Opfer benützt? So wird ein Gedanke erkennbar, der dem vorhergehenden Kontext sein ganzes Gewicht gibt. Der babylonische König wird dem Tode gleichgesetzt, der die Völker in sein Höllenmaul verschlingt, und dies, indem er über seine wahren Absichten hinwegtäuscht. In dieser Weise wird er vom Propheten als der gefährlichste Betrüger entlarvt. Er bietet den Völkern den Wein der Verführung und des Verderbens.

Die Ras-Shamra-Texte ermöglichen eine Bestätigung unserer Hypothese. Diese Texte liefern uns die ursprüngliche Form des Mythus vom Höllenmaul. Die Personifizierung des Sheol im AT geht auf den Todesgott zurück, der in Ugarit Môt ist. Um des Baal Herr zu werden, des Gewittergottes, der den Regen und also das Leben zuteilt, zieht Môt ihn durch Anbietung eines Gastmahls an, und bis in sein Totenreich hinein. Text I AB I, bei Gordon T. 67, im Korpus T. 5 (I* AB) S. 31. Die Interpretation des Gastmahls als Todesfalle für Baal im ugaritischen Text hat Gaster erkannt. Driver folgt ihm darin. Sie scheint zweifellos. In der Habakukstelle spielt der babylonische König im Verhältnis zu den Völkern die er vernichten will, genau die gleiche Rolle wie Môt dem Baal gegenüber.

Mit dem Gleichnis des Höllenmauls und der Funktion des Weines als Symbol der schlimmsten Verführungsgefahr erhalten die Antithese zur babylonischen königlichen Titulatur und das daraus hervorgegangene Thema des Betruges ihre Spitze, und so erscheint auch unsere Stelle, entgegen dem äußeren Eindruck, der von der exegetischen Tradition und von der Forschung nicht überwunden worden ist, als ein in sich schön und kräftig zusammengefügter prophetischer Spruch, der geeignet war, auf die Adressaten tief einzuwirken. Ich schließe. In Form eines prophetischen Orakels ist die Habakukstelle eine Warnung vor dem verführerischen Prestige der neubabylonischen Macht zur Zeit ihres Aufstiegs, da sie den Judäern die Erbin der Assyrer zu sein scheint, die in größerem Ausmaß die gottlosen und verheerenden Unternehmungen Assurs wieder aufnimmt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000351

TYPEN GEOGRAPHISCHER POESIE IM ALTEN TESTAMENT

Von Wouter C. van Wyk, Pretoria (z. Zt. Erlangen)

A. TERMINOLOGIE

Unter der Bezeichnung „geographische Poesie" könnte man im weitesten Sinne des Wortes solche Poesie verstehen, die sich mit einem geographischen Thema oder Gegenstand, z. B. mit Städten, Bergen, Flüssen usw., befaßt; „geographisch" also in dem Sinne, wie es Schwarzenbach in seiner Dissertation über die geographische Terminologie im Alten Testament[1] gebraucht. Da hat er die verschiedenen hebräischen Ausdrücke für die Plastik, die Gewässer, das Kulturland, die Steppe und Wüste und die Bodenarten systematisch zusammengestellt und untersucht. Wir verstehen unter der Bezeichnung „geographische Poesie" aber die Poesie, die geographische Eigennamen enthält oder zum Thema hat, Eigennamen, die in der betreffenden Poesie eine wichtige Rolle spielen oder eine wichtige Funktion haben. Die Bezeichnung „geographische Poesie" ist der Bezeichnung „geographisches Gedicht" insofern vorzuziehen, als in einem Gedicht als Ganzem ein geographischer Eigenname oft eine sehr untergeordnete Rolle spielt, während er in einem besonderen Vers oder Versteil eine deutliche Funktion hat. Es gibt auch Gedichte, die sich von einem geographischen Gedicht im weitesten Sinne des Wortes nur dadurch unterscheiden, daß in ihnen der geographische Name fehlt, z. B. das Klagelied auf die Eroberung einer Stadt, Jes. 24,7–12, das in die Beschreibung des Weltgerichts einbezogen worden ist[2].

Wenn wir uns nun auf die geographische Poesie beschränken, unterscheiden wir zunächst zwischen Poesie, in der die geographischen Namen auswechselbar sind, und derjenigen Poesie, in der die Namen unentbehrlich sind und nicht ausgewechselt oder entfernt werden können, ohne das Gedicht als Ganzes zu zerstören. In diesem letzteren Fall könnte man von einem „geographischen Gedicht" sprechen. Beispiele sind die Gedichte Num. 21,27–30, Jes. 10,27b–32 und Mi. 1,10–15. Es gibt in Mi. 1,10–15 eine unmittelbare Verbindung zwischen den Ortsnamen und den anderen Wörtern in ihrer Umgebung. Diese Verbindung kommt zustande durch die

[1] A. Schwarzenbach, Die geographische Terminologie im Hebräischen des Alten Testaments, 1954.

[2] W. Rudolph, Jesaja 24–27, BWANT 61/62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000352

Verwendung von Wörtern, die von den gleichen Wurzeln wie die Ortsnamen abgeleitet sind oder wenigstens eine gewisse Klangähnlichkeit mit diesen besitzen. Dabei ist zu bemerken, daß die Wurzeln, von denen die Ortsnamen abgeleitet sind, nicht immer feststellbar sind, daß aber diese Klangverbindung eine Inhaltsverbindung darstellen will, um damit das Geschick der Orte offenbar zu machen oder vorwegzunehmen. Die Vorstellung von der Machterfülltheit des Wortes im Hintergrund dieses Gedichts ist wahrscheinlich[3].

Im Unterschied zu den Gedichten mit einer Verbindung von Klangspiel und Sinnspiel zwischen Ortsnamen und Verben bzw. anderen Redeteilen finden wir in anderen, z. B. Jes. 15, ein das ganze Gedicht beherrschendes Klangspiel. Durch die Alliteration sind alle Wörter so organisch zusammengewachsen, daß die Ortsnamen einfach nicht austauschbar sind oder fehlen können. In der Wiederholung einzelner Wörter und in der Alliteration (die letztlich auch eine Art Wiederholung ist, nämlich gleicher oder ähnlicher Konsonanten) liegt die Schönheit des Gedichts Jes. 15. Nachdem im ersten Vers der Stichus nur mit Wechsel des Ortsnamens wiederholt wird, wird im zweiten Vers diese Klangschönheit in anderer Weise fortgeführt, nämlich mit Alliteration der Labiale *b* (entweder explosiv oder aspiriert) und *m*, und der Dentale *d* und *t*:

'al^{e}tā bat dībōn[4] *habbāmōt l^{e}bākī*
'al n^{e}bō w^{e}'al mēd^{e}bā mō'āb j^{e}jēlīl

Die Ortsbezeichnungen könnten nur zum Schaden des Klangreichtums des ganzen Verses durch andere ersetzt werden, so fest sind sie ins Ganze integriert worden. Obwohl in v. 2c und v. 3 keine Ortsnamen vorkommen, wird in ihnen die Alliteration fortgesetzt[5]. Von v. 4 an liefern die Ortsnamen wieder die Anregung zum Klangspiel, und selten wird darauf verzichtet. Der Ortsname Dimon in 15,9 ist derselbe als der früher genannte Ort Dibon in v. 2, mit Auswechselung des Labials *b* für ein *m* wegen des Wortspiels mit *dām*, „Blut"[6]. So wird das Gedicht mit einem Zurückgreifen auf den Anfang und mit einem Hinweis auf diese einmal wichtige[7] und in der Mitte des Landes gelegene Stadt abgeschlossen.

[3] G. Fohrer, Prophetie und Magie, ZAW 1966, S. 36; ich würde aber Jes. 10,276–32 nicht zu dieser Kategorie rechnen, weil es da kaum Sinnspiele gibt.

[4] Siehe Biblia Hebraica, z. St.

[5] Paarweise fangen auch die Halbverse mit dem gleichen Konsonanten an, mit Ausnahme von vv. 5a, 8b und 9c.

[6] A. H. van Zyl, The Moabites, Leiden 1960, S. 56 n. 3, vgl. S. 80 n. 4.

[7] Dibon war unter König Meša die Hauptstadt des Landes, vgl. G. Fohrer, Jesaja I, Zürich ^{2}1966, S. 204.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000353

B. BEDEUTUNG UND FUNKTION DES GEOGRAPHISCHEN EIGENNAMENS

Die geographischen Eigennamen haben zweierlei Bedeutung:

1. Sie sind reine Lokalitätsbezeichnungen und werden gebraucht, um anzudeuten, wo sich Personen oder Sachen befinden oder wo sich Ereignisse abspielen. Ein einziges Beispiel von zahllosen anderen dürfte genügen. Ps. 106,21 lautet:

   „Sie vergaßen Gott, ihren Retter,
   der große Dinge in Ägypten getan hat,
   Wunder im Lande Hams,
   schreckliche Taten am Schilfmeer."

2. Sie sind Bezeichnungen einer politischen Entität, meist in personifizierter Form, so beim Gebrauch des Namens „Ephraim" in den meisten Texten in Hosea, z. B. in 5,11–14. V. 13a:

   „Und Ephraim sah seine Krankheit . . ."[8]

   Manchmal aber ist es schwer zu entscheiden, ob der Name geographische oder politische Bedeutung hat, und meistens fallen die beiden Bedeutungen zusammen.

Treten diese geographischen Namen nun in einem Vers oder Gedicht auf, so können sie verschiedene Funktionen haben:

1. Andeutung des bzw. der Angesprochenen oder der handelnden Person, z. B. Ps. 137,5.8.

2. Lokalisierung eines Geschehens der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, z. B. in Jes. 10,27b–32 die Beschreibung des Anmarsches der Assyrer vom Norden her gegen Jerusalem.

3. Bezeichnung eines besonderen Typs oder der besonderen Art einer Sache. Diese kann in verschiedenartiger Weise geschehen:

   a) Durch einen Vergleich, unmittelbar ausgedrückt mit Hilfe der Präposition *k^{e}*, z. B. Zeph. 2,9:

      „Moab soll wie Sodom und die Ammoniter wie Gomorra werden." Sodom und Gomorra stellen hier den Typ vollständig verwüsteter und verödeter Ortschaften dar.

[8] Demgegenüber steht ein Text wie Hos. 5,9, wo der Name in seiner wohl ursprünglichen Bedeutung als Landschaftsbezeichnung verwendet wird, vgl. W. RUDOLPH, Hosea (KAT), S. 114 u. 130; H. W. WOLFF, Hosea (BK), S. 212. Der Name „Ephraim" hängt zusammen mit der Wurzel *prh*, mit alef-prostheticum und mit der Ortsnamenendung *-ayim* versehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000354

b) Mittelbar, d. h. metaphorisch ausgedrückt, z. B. Jer. 22,6:

„Bist du mir gleich ein Gilead, ein Libanongipfel. . ."

Gilead wird wegen seines Waldreichtums und Libanon wegen seiner stolzen Waldgipfel zum Vergleich mit Judas Königshaus herangezogen, nur zur Betonung des Gegensatzes, der Wirklichkeit werden wird, wenn Jahwe einschreitet, um es zur Wüste zu machen.

c) Mit der Erwähnung des Herkunftsortes einer bestimmten Sache wird nicht nur das Typische für diesen Ort angedeutet, sondern umgekehrt auch die höchste Qualität eines Produkts. Am deutlichsten geht dies aus dem Klagelied auf Tyrus hervor, Ez. 27,1–10.
Mit der Erwähnung der Ursprungsorte der verschiedenen Materialien, mit denen das als Schiff vorgestellte Tyrus gebaut worden ist, werden diese Materialien zugleich als die besten hervorgehoben: Zypressenholz vom Senir, Zedern vom Libanon, Eichen aus Basan und Leinwand aus Ägypten. Auf die gleiche Weise werden auch die Personen als die hervorragendsten in einer bestimmten Kunst oder Arbeit dargestellt: Die Mannschaft aus den Städten Sidon, Tyrus und Gebal und die Krieger aus Persien, Lud und Put.

4. Die Ortsnamen werden nicht nur gebraucht, um ein Geschehen zu lokalisieren, sondern auch umgekehrt, um eine bestimmte historische Assoziation hervorzurufen. Es handelt sich in diesem Falle nur um eine andere Betonung. Der Ortsname dient also in gewissem Sinne als Zeitbezeichnung, z. B. in Jes. 9,3: „wie am Tage Midians" und in Hos. 10,9: „Israel, du hast seit den Tagen von Gibea gesündigt". Obwohl die Zeitbezeichnung hier auch durch den Gebrauch des Nomens *yōm* zustande kommt, liegt die historische Assoziation in der Erwähnung des Ortsnamens.

5. Die geographischen Eigennamen werden in der Poesie vor allem dann gebraucht, wenn eine bestimmte Alliteration gewünscht ist. Die wichtigste Form dieser Alliteration ist das Wortspiel, in dem der Sinn wichtiger ist als der Klang. In der reinen Alliteration geht es einfach darum, die Klangschönheit eines Verses herzustellen oder zu steigern. „Hebrew poetry relied rather on the sense than on the sound for its structure . . . The Semitic languages make possible a close connection between the two"[9]. Gerade die Empfindsamkeit des Hebräischen und der semitischen Sprachen überhaupt für den Klang war der Grund dafür, daß Wörter um ihres Klanges willen gewählt worden sind. Da die Ortsnamen reichlich Raum für Klang- und Sinnspiel bieten, dürfte dies unter anderem der Grund dafür sein, daß die hebräische Poesie soviel reichlicher mit Orts-

[9] T. H. Robinson, Hebrew poetic form, V. T. Supplementum 1953, S. 141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000355

namen geschmückt ist als die der modernen Sprachen. Man wird schwerlich irgendwo sonst eine Häufung der Ortsnamen finden wie z. B. in Jes. 10,27b–32. Gehäuft finden wir die Ortsnamen vor allem in den Gedichten, in denen in Verbindung mit klangähnlichen Wörtern das Geschick der Ortschaften angedeutet wird, z. B. Mi. 1,10–15. Damit wird der verborgene Zusammenhang der Ortsnamen (und weil der Name auch das Wesen ausdrückt: der Orte) mit ihrem Geschick aufgedeckt[10].

Wir weisen kurz auf die Formen der Alliteration bei den Ortsnamen hin:

a) Vollkommene oder augenscheinliche Übereinstimmung der Wurzeln der Ortsnamen (soweit diese überhaupt noch feststellbar sind) und der das Geschick der Orte andeutenden Verben, z. B. Zeph. 2,4b:
w^{e}'eqrōn tē'āqēr

b) Verbindung der Ortsnamen mit ähnlich klingenden Verben, vor allem Übereinstimmung der Anfangskonsonanten, z. B.
Zeph. 2,4a: *kī 'azzā '^{a}zūbā tih^{e}yē*
Am. 5,5b: *kī haggilgāl gālō yiggālē*

c) Einfache Wiederholung des gleichen Buchstabens oder von sogar bis zu vier verschiedenen Buchstaben, z. B. des *b* in Num. 21,27b oder des *l* in Jes. 10,30. Für die Abwechslung mehrerer Konsonanten vergleiche man Jes. 15,2 und Jer. 4,15.

d) Klangspiel nicht mit gleichen, sondern mit klangverwandten Konsonanten, z. B. in Jes. 15,4.

6. Meistens aber werden die verschiedenen Funktionsmöglichkeiten kombiniert, um eine Situation zu schildern. Wir finden ein schönes Beispiel in Jer. 22,20:

„Geh' hinauf auf den Libanon
und erhebe deine Stimme in Basan
und schreie vom Abarim her!"

Nicht nur wird durch den Wechsel von *b*, *k*/*q* und *ṣ*/*š* ein schöner Klang hergestellt, sondern Wirklichkeit und Symbol greifen ineinander über, um den elenden Zustand der Jerusalemer Bevölkerung und des Landes zu schildern. Die höchsten Berge werden erwähnt: Libanon im Norden, Basan mit dem schneebedeckten Hermon im Nordosten und das Abarimgebirge im Südosten, von dessen Gipfel Mose das gelobte Land angeschaut hatte[11]. Auf diese Berge sollte die Bevölkerung Jerusalems steigen, um ihre Klage über das Elend anzuheben. Die Berge sind hoch (superlativisches Element), sie rahmen Palästina ein (Darstellung der Situationsszene),

[10] G. FOHRER, Prophetie und Magie, ZAW 1966, S. 38.
[11] W. RUDOLPH, Jeremia (HAT), ^{3}1968, S. 141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000356

vielleicht weil von da aus weitschallende Klage gehalten werden soll, und das von da Angeschaute unterstreicht den Gegensatz zu dem, das vorher gewesen war: Damals gelobtes Land, jetzt verlorenes Land (historische Assoziation), und zugleich gibt diese eingeengte Umrahmung vielleicht auch den Eindruck der Unausweichlichkeit des Urteils (bildliche Verwendung)[12].

Immer werden in der Verwendung der geographischen Eigennamen Kenntnisse der Landschaften und Städte oder einer geographisch verknüpften historischen Assoziation vorausgesetzt, Kenntnisse, durch die die geographische Poesie erst ihren Sinn bekommt. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß dieser Sinn für uns manchmal erheblich schwerer zu begreifen ist als für die Leute von damals. Geographisch und historisch haben wir einen großen Abstand zu überbrücken.

Da die geographischen Gedichte Num. 21,27–30, Jes. 10,27b–32 und Mi. 1,10–15 verschiedenen Gattungen zuzuordnen sind, wird mit der Bezeichnung „geographische Poesie" oder „geographisches Gedicht" keine neue Gattung gemeint. Inhaltlich und metrisch-formal sind die genannten Gedichte verschieden. Mit der allgemeinen Bezeichnung „geographische Poesie" werden diese Gedichte und Verse nur unter einem besonderen Aspekt betrachtet, einem Aspekt, der von der Poesie mit ihrer ausführlichen, klangvoll und sinnvoll mit ihrer Umgebung verknüpften Verwendung von geographischen Eigennamen selber nahegelegt wird.

[12] A. Weiser, Jeremia (ATD), 1952, S. 198.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000357

WEISHEIT UND LEHRE IN DER SEPTUAGINTA

Von Georg Bertram, Giessen

Der Apostel Paulus nimmt wohl in Rö 2,19.20 die Selbstbeurteilung des hellenistischen Judentums auf, wenn er die Träger des jüdischen Glaubens als Führer der Blinden, Licht in der Finsternis, Erzieher der Unweisen, Lehrer der Unmündigen nennt[1], weil sie die Verkörperung der Erkenntnis und die Wahrheit im Gesetz besitzen[2].

Das Gesetz, das sind zunächst die 5 Bücher Moses in der umdeutenden Auslegung, wie sie vor allem Philo Judäus[3] wohl aufgrund älterer Tradition dargeboten hat. Das Gesetz wird ergänzt durch die gesamte alttestamentliche Überlieferung, wie sie schon früh dem hellenistischen Judentum in griechischer Sprache zur Verfügung stand[4]. So tritt an die Stelle der Ausrichtung auf den Jerusalemer Kult die Deutung der alttestamentlichen Offenbarung als Geschichte von der Schöpfung bis auf die eigene Gegenwart[5] und als uralte Weisheit und Lehre, die Grundlage des Glaubens und Lebens wird[6]. So erfahren mit den 5 Büchern der mosaischen Tradition die 50 und

[1] Vgl. G. Bertram, Artk. νήπιος, παιδευτής, ἄφρων in ThW IV 913 ff; V 618,22 ff; IX o. S.; K. H. Rengstorf, Artk. διδάσκαλος in ThW II 154,34 ff; 155,22 ff.

[2] Vgl. J. Behm, Artk. μόρφωσις in ThW IV 762, 14 ff.

[3] E. R. Goodenough, The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory (1938) 1–120; W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit (1938) 154–259; vgl. S. 9: Philo ist vor allem als Exeget zu betrachten.

[4] Dem Enkel Sirachs haben um 117 v. Chr. die Übersetzungen des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Bücher vorgelegen. O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament 2. Aufl. (1956) 738 f; Bezeugungen der LXX-Übersetzung ebenda 858 ff.

[5] Josephus, Ant. Vorrede 3: „Unser Gesetzgeber ... ist geboren vor 2000 Jahren zu einer Zeit, in welche die Dichter (der Griechen) nicht einmal den Ursprung ihrer Götter, geschweige denn Taten oder Gesetze sterblicher Menschen zu verlegen gewagt haben". Vgl. auch Apion I 6–27.

[6] G. Bertram, Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des ATs. ZAW NF 13 (1936) 153–167; dsb. Die Aufgabe einer biblischen Theologie beider Testamente. Kirche i. Angr. 12 (1936) 416–427; dsb. Vom Wesen der Septuaginta-Frömmigkeit. WO II (1954–59) 274–284; dsb. Praeparatio Evangelica in der Septuaginta. Vet Test 7 (1956) 225–249; dsb. Artk. Septuaginta-Frömmigkeit in RGG³ (1961) V 1707–1709.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000358

mehr Schriften des hellenistischen Judentums in der Septuaginta, in der griechischen Übersetzung und Ergänzung des Alten Testaments ihre weltförmige, propagandakräftige Gestaltung[7].

Die hebräische Vokabel für Gesetz oder Weisung, torah[8], kommt außerhalb der 5 Bücher Moses und bestimmter historischer Stücke des Alten Testaments nicht sehr häufig vor. In den 4 Propheten-Büchern der Masora findet sie sich nur 44mal und in den Hagiographen nur 50mal, wovon zudem 25 Stellen auf Ps 119 fallen, so daß für Psalmen, Proverbien und Hiob eigentlich nur 25 Stellen zu zählen wären.

Das Bild in der griechischen Bibel entspricht dem. Das Verbum *jarah* lehren, das 52mal in der Masora vorkommt, wird mit διδάσκω nur 7mal in Hiob und Proverbien und 1mal bei Ez übersetzt. Sonst ist διδάσκω von Hiob und einigen Stellen in Prov abgesehen, fast ausschließlich Wiedergabe von *lamad*[9]. In Sap und Sir ist das Verbum im Vordringen begriffen, um im hellenistischen Judentum, vor allem bei Philo, im Neuen Testament, bei den Apostolischen Vätern und Apologeten weiter an Raum zu gewinnen. Bei den vom Stamme διδασκ- abgeleiteten Substantiven liegt es ähnlich. In Septuaginta kommen sie zusammen nur 10mal vor, während sie im hellenistischen Judentum, im Neuen Testament und später häufiger verwendet werden[10].

Dem hebräischen *jada* erkennen, das mit zahlreichen Derivaten mehr als 1000mal in Masora vorkommt und die praktische, subjektive Kenntnis meint[11], steht γινώσκω gegenüber, das sich auf theoretische, objektive Kenntnis bezieht. Von der hebräischen Grundlage bekommt es daher in Septuaginta eine Bedeutung, die in den Bereich der persönlichen Erfahrung und Beanspruchung gehört. Das tritt namentlich an Stellen hervor, die im griechischen Text unabhängig von der hebräischen Grundlage gestaltet worden sind. So liegt Js 15,4 offenbar eine Verlesung von *jareah* (sie bebt) in *jadeah* (sie erkennt) vor. Die Masora meint ein Erbeben bis ins innerste Mark; die Septuaginta redet von Selbsterkenntnis, wie sie auch Js 30,15 in eigener Formulierung von heilsamer Selbsterkenntnis spricht[12]. Eine Bevorzugung von γινώσκω und Gnosis etwa im Sinne gnostisierender Tendenzen läßt sich in Septuaginta nicht beobachten[13]. Auch in Sap und Sir, den Weisheitsschriften

[7] S. Jellicoe, The Septuagint and modern Study (1968).
[8] W. Gutbrod, Artk. νόμος in ThW IV 1037 ff.
[9] K. H. Rengstorf, Artk. διδάσκω in ThW II 139, 25 ff.
[10] Ebd. 165,31 ff.; 167 10 ff.
[11] R. Bultmann – G. Bertram, Artk. γινώσκω in ThW I 696 ff; 698 ff.
[12] J. Ziegler, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias (1934) 69 führt den Einschub auf einen moralisierenden Übersetzer oder Späteren zurück.
[13] Immerhin erscheint Gnosis Da 12,4 Θ als Einsicht in den Weltplan Gottes im Sinne des Hellenismus. Gnosis ist ein Wissen um Gott und sein Werk, das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000359

ohne hebräische Grundlage, hält sich die Verwendung in Grenzen. Im Neuen Testament ist das Verbum häufig in der johanneischen Überlieferung. Das Substantivum kommt in den Evangelien nur 2mal vor, bei Lukas, beide Male mit alttestamentlich-jüdischem Bezug. Lk 1,77 ist ähnlich wie Js 30,15 von heilsamer Sündenerkenntnis die Rede[14], und 11,52 wird im Weheruf der Vorwurf gegen die Schriftgelehrten erhoben, daß sie aus dem Wort Gottes ein Geheimwissen gemacht hätten[15].

Eine deutliche Umbildung haben Logismos und λογίζεσθαι in der Sprache der Septuaginta erfahren. Soweit hebräische Vorlagen da sind, entsprechen diese Begriffe mit wenigen Ausnahmen der Wurzel *ḥašab* und deren Derivaten. Dadurch erhalten die griechischen Vokabeln einen neuen Sinn. Denn Logismos und λογίζεσθαι werden im klassischen und hellenistischen Griechisch von reinen Denkakten sei es des kaufmännischen Rechnens, sei es der philosophischen Begrifflichkeit gebraucht[16]. Unter dem Einfluß der hebräischen Vorlage bezeichnen die Vokabeln in der griechischen Übersetzung subjektive Denkakte des Bewertens oder Planens, in denen Gefühl und Wille mit zum Ausdruck kommen. Dieses Verständnis bleibt auch in den Schriften ohne hebräische Grundlage bestehen. Das 4 Makk-Buch behandelt das Thema der Selbstherrlichkeit des Logismos[17]. Dabei liegt stoischer Einfluß vor. Aber an die Stelle des allgemeinen Sittengesetzes tritt das alttestamentliche Gesetz und damit die persönliche Autorität Gottes. So ist es die fromme Vernunft, die sich im Leben und Leiden der Makkabäer-Märtyrer bewährt. Es ist Gottes Heilswille und Heilsgedanke, es ist die in der Wiedergabe der Wurzel *ḥašab* von der Septuaginta geprägte Glaubensvorstellung, die in 4 Makk zur Anwendung und Wirkung kommt.

So wird aus der Kultreligion die Religion des Wortes und der Tat[18]. Diese Umbildung bereitet sich bereits in der prophetischen Verkündigung des Alten Testaments vor und vollzieht sich im hellenistischen Judentum durch die Septuaginta[19]. *Logos* und *rhema* stehen im Griechischen für eine

über alles menschliche Begreifen hinausgeht ψ 138,6, G. BERTRAM in ThW I 700, 19 ff.

[14] Lk 1,77: ... zu geben seinem Volk Erkenntnis des Heils, das in der Vergebung der Sünden besteht (Übersetzung nach F. HAUCK, Theol. Handkommentar III (1934) zSt.

[15] Str-B zu Mt 10,27; 13,11: I 579.659 f; s. auch Reg. sv. Geheimlehren.

[16] H. W. HEIDLAND, Artk. λογίζομαι in ThW IV 287 ff.

[17] A. DUPONT-SOMMER, Le Quatrième Livre des Machabées (1939).

[18] Die Religion des Wortes und der Tat hat ihre Wurzeln in der Prophetie, vgl. schon 1 Sam 15, 22; Hos 6,6; J. L. CRENSHAW, Amos and the Theophanic Tradition. ZAW 80 (1968) 203–215, bes. 214.

[19] H. ST. J. THACKERAY, The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins (1920); S. DANIEL, Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante (1966); TH. LESCOW, Micha 6,6–8. Studien zu Sprache, Form und Auslegung (1966) (das Wort als Ereignis 7 f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000360

Mehrzahl hebräischer Ausdrücke, sind aber hauptsächlich Wiedergabe von *dabar*[20], das „Wort" oder „Sache" bedeutet. So können die alttestamentlichen Texte mit *dabar* u. U. doppeldeutig sein. Nach Dt 8,3 Mas lebt der Mensch von jedem Ding (*dabar*) (d. h., jeder Art Speise), die Gott durch sein Wort schafft. Septuaginta hat für *dabar rhema*, und so bekommt der Satz den Sinn, der Mt 4,4 bedeutsam wird: Der Mensch lebt von dem Wort, das aus Gottes Mund kommt. Das Bild von dem Offenbarungswort als geistiger Speise begegnet schon bei Amos 8,11: Hunger nach dem Wort des Herrn, und dazu bei Jr 15,16: Dein Wort ward meine Speise, da ich's empfing[21].

Eine weittragende Umbildung des alttestamentlichen Textes liegt auch vor, wo der Übersetzer in der ihm vorliegenden unvokalisierten Handschrift *deber* Pest statt *dabar* Wort gedeutet hat. Das ist z. B. der Fall in dem Psalm Hab 3,5[22]. Dort wird das Erscheinen Jahwes geschildert. In Vers 5 heißt es: Vor ihm her geht die Seuche (*deber*); es folgt seinen Schritten die Pest (*reŝef*). Die Vokabel *reŝef*, die nur 5mal im Alten Testament vorkommt, bezeichnet etwas geheimnisvoll Fliegendes. So lassen sich wohl auch die verschiedenen Wiedergaben der Septuaginta auf einen Nenner bringen. Sie hat Ps 76 (75), 4 Pfeile, Ps 78 (77), 48 Feuer, Dt 32,24 Vogel, Cant 8,6 umherfliegende Funken (zu Dt 32,24 vgl. auch Sir 43,14.17) und Hab 3,5 wunderbare Götterschuhe, wie sie bei Homer vorkommen[23]. Das götterhafte Schreiten, das so angedeutet wird, paßt also zum Logos und malt die Vorstellung von ihm weiter aus. Ein rein intellektuelles Verständnis ist damit ausgeschaltet.

Die gleiche Verwechslung liegt Ps 91 (90) vor. An dieser Stelle ergibt sich folgender Sinn: Er wird mich retten vor den Schlingen der Jäger und vor dem Zorneswort, oder: vor dem zornigen Logos. Auch hier ist wohl Logos als Person vorzustellen, wobei an das später ausgeprägte Christus-Apollo-Motiv zu denken wäre[24].

[20] R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum dargestellt an den Begriffen ‚Wort Gottes', ‚Evangelium' und ‚Zeugnis' (1939) 15 f: Der Charakter des Wortes: die Vokabel bezeichnet Wort und Sache; 51 ff: Vergleichung des Begriffes ‚Wort Gottes' auf alttestamentlich-jüdischem und auf griechischem Boden; K. Koch, Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese[2] (1967) 11 f.

[21] LXX hat geändert, ‚vergeistigt'.

[22] Die Stelle ist christologisch verstanden worden; vgl. Sap 18, 14–16, wo der Todesengel der ägyptischen Plagen (Ex 9,15) als Logos erscheint; J. Jeremias, Zum Logos-Problem. ZNW 59 (1968) 82–85.

[23] Hom Od 1,96 ff. (Athene); 5,44 ff. (Hermes).

[24] Apollon, der Zitherspieler, wird bei Tatian 8,3 erwähnt; weiteres Material bei K. Goldammer, Christus Orpheus, ZKG 74 (1963) 217–243. Apollon ist auch der Gott der Pest Hom Il 1,43 ff. Darstellungen Christi mit den Pestpfeilen finden sich nach Hab 3,5; Sap 18,14 auf den Bildern der Schutzmantel-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000361

Mit Schreibversehen oder sonstigen Zufälligkeiten muß man rechnen, wenn Logos anstelle von Nomos im Text eintritt. Wenn nicht für den Übersetzer, so ist es doch für den Leser und Hörer von sachlicher Bedeutung, daß z. B. in Ps 119 (118), 142 es in Septuaginta heißt: Dein Wort (Logos! Joh 14,6) ist Wahrheit; Mas liest dagegen: Dein Gesetz ist Wahrheit[25]. Gewiß ist die Logostheologie hier nur latent vorhanden: *Novum testamentum in vetere latet*. Aber der Religion des Gesetzes, das nebeneingekommen (Rö 5,20) ist, steht auch in den ältesten Schichten des Alten Testamentes das Gnadenwort Gottes gegenüber, das den Menschen Heil verheißt[26]. Ähnlich ist auch Prv 7,2 Logos statt Nomos in den Text eingedrungen: Bewahre meine Worte wie Augäpfel, und Js 1,10: Richtet euch aus auf das Wort des Herrn[27]. An dieser Stelle mag eine absichtliche Korrektur vorliegen, denn es konnte scheinen, als ob mit der Verwerfung der Opfer, die an dieser Stelle folgt, das Gesetz, sofern es wesentlich Kultgesetz ist, auch verworfen wäre.

In den Weisheitsschriften des Alten Testaments ist die Weisheit die Mittlerin der Offenbarung Gottes[28]. Träger der Weisheit sind mit ihr begabte Menschen wie Salomo oder andere Weise. Oder die Weisheit wird personifiziert, oder sie erscheint als Hypostase, als eine fast mythische Gestalt[29]. Das Wortfeld der Weisheit ist vor allem in Prv auf der hebräischen Grundlage geprägt. In Hiob und Prediger kommt es zu geschlossenen Gedankengängen[30], thematisch bestimmten Reden und Spruchgruppen, die sich in Sap und Sir[31] über die Umbildungen der Septuaginta vor allem in

Madonna aus Pestzeiten: die Mutter Gottes schützt die Menschen vor den Zornes-(Pest-)Pfeilen ihres Sohnes.

[25] O. EISSFELDT, Das Gesetz ist zwischeneingekommen. Ein Beitrag zur Analyse der Sinai-Erzählung Ex 19–34. ThLZ 91 (1966) 1–6; A. JEPSEN, Israel und das Gesetz. ThLZ 93 (1968) 85–94.

[26] W. L. HOLLADAY, The Root *Šûbh* in the Old Testament with Particular Reference to its Usages in Covenantal Contexts (1958); J. BEHM – E. WÜRTHWEIN, Artk. μετανοέω in ThW IV 972 ff; G. BERTRAM, Artk. ἐπιστρέφω in ThW VII 722 ff; P. AUBIN, Le Problème de la'Conversion'. Étude sur un terme commun à l'Hellénisme et au Christianisme des trois premiers siècles (1963).

[27] Sic S*, *alii* νόμος,, ebenso die hexaplarischen Rezensionen.

[28] Vgl. CH. KAYATZ, Studien zu Proverbien 1–9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials (1966); W. RICHTER, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches (1966); H. H. SCHMID, Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur (1966).

[29] G. FOHRER, Artk. σοφιά C 6. Ein Weisheitsmythos im Judentum. in ThW VII 508 ff; W. HENSS, Das Verhältnis zwischen Diatessaron, christlicher Gnosis und ‚Western Text'. BZNW 33 (1967) 39–45: Der Sophiamythus als Hintergrund einer gnostischen Auslegung.

[30] G. BERTRAM, Hebräischer und griechischer Qohelet. ZAW 64 (1952) 26–49.

[31] O. KAISER, Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach. ZThK 55 (1958) 51–63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000362

Prv und Pred hinaus weiter entfalten. In der Masora sind vor allem 4 Wurzeln, die mit ihren Derivaten das Wortfeld bestimmen: *bin*, *binah*, *tebunah*, *jadad* mit *daat* u. a., *ḥakam ḥokmah* und *śakal* mit *śekel*. Im Griechischen stehen *sophia*, *phronesis*, *episteme* und *synesis* im Vordergrund, ohne daß diese vier etwa den genannten hebärischen Vokabeln unmittelbar entsprächen[32]. Dazu kommen in der hebräischen wie in der griechischen Überlieferung eine Fülle von weiteren Stichworten, von denen wenigstens noch *jaṣar* mit *muṣar* und *ḥašab* mit *maḥšabah* und im Griechischen *aisthesis*[33], *paideia*[34], *nus* und *sophrosyne*[35] genannt seien. Sprachliche Verwandtschaft, Entsprechungen in der Übersetzung und Gedankenassoziationen machen das Begriffsfeld unerschöpflich und unbegrenzbar, und auch eine systematische Ordnung läßt sich schwerlich durchführen. Solchen Versuchen widerspricht schon die hebräische Denk- und Redeweise[36], die im Parallelismus membrorum die Gleichordnung verschiedener Nomina vollzieht und die die verschiedenen Worte als Ausdruck verschiedener Lebenserfahrungen und geistig und seelisch geprägter Verhaltensweisen unter immer neuen Blickpunkten zu verstehen und darzustellen sucht. So vermag die Weisheit des Alten Testaments eine Fülle verschiedener Überlieferungen aufzunehmen und der eigenen Grundhaltung anzupassen. Dabei bleibt eine letzte Einheit doch immer bestehen, die, auch wenn sie nicht begrifflich festzustellen ist, gefühls- und willensmäßig erfaßt und wirksam gemacht werden kann.

Die Spruchweisheit des Alten Testaments reicht wohl noch über die ältesten Schichten der literargeschichtlich greifbaren Überlieferung zurück zu einer Volksweisheit, die sich in den Kulturen Babyloniens und Ägyptens, Syriens und Kanaans und schließlich Griechenlands autochthon gebildet und immer von neuem in lebendiger Begegnung und fruchtbarem Ausgleich aller beteiligten Völker der Mittelmeerwelt sich ausgewirkt hat[37]. Auch Israel hat daran von Anfang an teilgenommen und hat Eigenes und Fremdes, in Brauchtum, Sitte und Sittlichkeit zur festen Prägung der ihm gemäßen Lebensordnung einschlißlich der konstitutiven Bindung durch die Offenbarung zusammengeschmolzen.

All diese Weisheitsüberlieferungen enthalten einen reichen Schatz an menschlichen Erfahrungen, der auch in vielen Überlieferungen aus der

[32] G. Fohrer, Artk. σοφία B I Terminologie, in ThW VII 476 f; G. Bertram, Artk. φρόνησις B Die Wortgruppe im griechischen Alten Testament in ThW IX o. S..

[33] G. Delling, Artk. αἰσθάνομαι in ThW I 186 ff.

[34] G. Bertram, Artk. παιδεύω in ThW V 596 ff.

[35] U. Luck, Artk. σώφρων in ThW VII 1094 ff.

[36] Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen (1954) 4. Aufl. (1965); J. Barr, The Semantics of Biblical Language (1962).

[37] Vgl. die A 28 genannten Arbeiten, dazu F. Dornseiff, Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland. Philologus 89 (1934) 397 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000363

Umwelt Israels eindrücklich bezeugt ist. Im Alten Testament haben sie eine endgültige Form erhalten. In der Septuaginta[38] aber sind sie in der Weltsprache des hellenistisch-römischen Zeitalters zum Eigentum der Völker geworden, die diesen geistigen Besitz bis ans Ende der Erde getragen haben. Auch das Gesetz war mitgeprägt von dieser Weisheit und ist ihr wesentlicher Kern geblieben, und ebenso nahm die prophetische Überlieferung den Weisheitsspruch auf und gab ihrerseits der Weisheit neue Impulse. Mit der Zurückdrängung oder Ausschaltung des Kultes bekam die Weisheitsüberlieferung erst recht Bedeutung. Sie mußte die Funktionen des Gesetzes mit erfüllen und wurde so wirklich zum Erzieher der Unweisen und zum Lehrer der Unmündigen.

Gewiß fand auch da ein Geben und Nehmen statt zwischen dem hellenistischen Judentum und seiner Umwelt. Auch dafür ist die Septuaginta Zeuge. Denn Zeile für Zeile ist das Alte Testament durch die Übersetzung ins Griechische neu geprägt. Popularphilosophische[39], besonders auch stoische Gedanken[40] kamen als vielleicht unbewußter Geistesbesitz der Übersetzer an den heiligen Text heran. Verwandtes wurde von Einfluß; Fremdes rief Abwehr hervor. Das Bewußtsein der religiösen Eigenart wurde stärker und suchte seinen Ausdruck in einer deutlicheren religiösen Prägung der überlieferten Texte. Vor allem führten die Grundbegriffe der Weisheitslehre zu solchen Auseinandersetzungen. Sophia und Gnosis[41] führen ja in große religionsgeschichtliche Zusammenhänge. Mit der Sophia stehen vor allem Synesis und Phronesis häufig in Parallele. Ihre Bedeutung ist größer als wohl die schmale sprachliche Basis vermuten läßt.

Wie die Sophia so geht auch die echte Phronesis[42] nach der Septuaginta von Gott aus: Seine Einsicht ist unergründlich Js 40,28; Jr 10,12 heißt es: In seiner Kraft hat Gott die Erde gegründet, in seiner Weisheit die bewohnte Erde eingerichtet, in seiner Einsicht den Himmel ausgebreitet. Auch in Prv 3,19.20 stehen als Gottes Kräfte Weisheit, Einsicht und Verständnis nebeneinander. Sie sind Schöpfungsprinzipien. Ihnen steht nach Prv 11,9 beim Menschen die Einsicht als Gabe und Aufgabe gegenüber. Wenn *ḥokmah* mit *phronesis* wiedergegeben wird, scheint die Betonung der praktischen Vernunft ganz im Sinne des Alten Testaments beabsichtigt zu sein[43]. So

[38] G. BERTRAM, Zur Bedeutung der Religion der Septuaginta in der hellenistischen Welt. ThLZ 92 (1967) 245–250.

[39] C. H. DODD, The Bible and the Greeks (1935).

[40] M. POHLENZ, Stoa und Semitismus. NJhb Wiss Jgdbildg 2 (1926) 257–269.

[41] W. STAERK, Die sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit. ZNW 35 (1936) 232–261; C. SCHEDL, Die 32 wunderbaren Wege der Weisheit und das Deuteronomium. Theol Prakt Quart 116 (1968) 229–237.

[42] Phronesis ist die die Sophia für das Leben nutzbar machende, aus dieser selbst quellende Einsicht Prv 10,23.

[43] So ändern sich in der Septuaginta Inhalt und Bedeutung vieler griechischer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000364

bekommen auch Sprüche, die zunächst profanen Charakter haben, wie z. B. Prv 11,12; 14,6.29 usw., in dem religiös betonten Zusammenhang ihre rechte und endgültige Bedeutung. Denn nach Prv 10,23 LXX (Mas anders) gebiert die Weisheit dem Menschen Einsicht. Die Phronesis ist also nach Septuaginta der Sophia untergeordnet. Die masoretische Formulierung Prv 9,6b (vgl. 8,1) hat die umgekehrte Auffassung. Hier kommt also in der Septuaginta das philosophische Bestreben nach systematischer Ordnung zur Geltung. Sir 1,4 nimmt die Weisheitsspekulation der Prv (8,12) auf und setzt Sophia, Phronesis und Synesis als ewige Werte. Die Sap 7,16.22.25 betrachtet Sophia und Phronesis als Hypostasen[44]. Gott selbst ist der Führer der Weisheit und diese ein Hauch der göttlichen Kraft und eine deutliche Ausstrahlung des Allmächtigen. Die Phronesis erhält wie die Sophia metaphysischen Charakter und erscheint nach 8,5.6 als identisch mit ihr. Sie ist damit gleichfalls Baumeisterin der Schöpfung. Nach 8,7.8 gehört sie zu den vier Haupttugenden[45].

Daß Weisheit und Einsicht des Menschen und alle menschlichen Fähigkeiten jeglicher Art auf Gott zurückgehen, ist schon nach den sogenannten Erfindersagen der Genesis[46] uralte Erkenntnis des Menschen. In geschichtlichen Berichten wird es z. B. Ex 31,3[47] u. ö. zum Ausdruck gebracht. Handwerkliche und künstlerische Fähigkeiten, aber auch die Weisheit der Könige wird auf Gott zurückgeführt. Gott erfüllt den Menschen mit dem göttlichen Geist der Weisheit, des Verständnisses und der Erfahrung. Alle menschliche Weisheit steht unter Gott. Furcht Gottes ist der Anfang der Weisheit. So stehen Weisheit, Klugheit und Einsicht des Menschen unter Gott. Das gilt auch von aller Weisheitsüberlieferung, aller Spruchweisheit. Was Menschen wissen und können, was sie denken und reden, steht unter der Gottesfurcht[48], unter der Offenbarung. Damit ist der Grund und die Möglichkeit der Aufgeschlossenheit[49] gegenüber aller Weltweisheit und Lebenserfahrung gegeben. Was auch immer sich in der Weisheitsüberlieferung des Alten Testa-

Vokabeln: „Eine Sprache (wird) verwandelt, wenn die Bibel in ihr vorliegt" K. Koch, Was ist Formgeschichte? (s o A 20) (1967) 131.

[44] Vgl. G. Fohrer a. a. O. (A 29); H. Dörrie, Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte. NAG (1955) 3; H. Ringgren, Artk. Hypostasen in RGG³ III 504 ff.

[45] Vgl. 4 Makk 1,2.6. Hier wird die Phronesis als die größte Tugend bezeichnet; die anderen sind wohl nur in einem Einschub hinzugesetzt.

[46] Die entsprechenden mythischen Überlieferungen hat A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1929)² zusammengestellt, vgl. S. 39 ff. 100 ff.

[47] Vgl. K. Galling, Handb. AT 3 (1939) zSt.

[48] Gottesfurcht ist der eigentliche altestamentliche Begriff für ‚Religion'. G. Bertram, Artk. θεοσεβής in ThW III 124 ff; W. Foerster, Artk. εὐσεβής in ThW VII 175 ff.

[49] Vgl. die Haltung des Paulus etwa im Sinne von Rö 11,33–36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000365

ments oder in der Weisheit der Völker findet, es geht zurück auf Gottes Geist. Über allem Wissen der Menschen steht das ‚Von Gott gelehrt' 1 Thess 4,9[50] und der Mensch steht, wie es 2 Makk 6,23 heißt, in einer heiligen, von Gott geschaffenen Ordnung.

[50] E. STAUFFER, Artk. θεοδίδακτος in ThW III 122.

ÜBER DIE BEDEUTUNG UND DIE ERSCHLIESSUNG DER RABBINISCHEN BIBELKOMMENTARE FÜR DIE CHRISTLICHE EXEGESE

Von Lothar Tetzner, Frankfurt/Main

Das gesamte jüdische Schrifttum des Mittelalters ist ein einziger großer Kommentar zum Alten Testament. Wie kommt es nun, daß die christlichen Theologen, soweit sie sich intensiv mit dem Alten Testament befassen, diese ungeheure Materialfülle weitgehend unberücksichtigt lassen? Wie kommt es, daß eben dieselben christlichen Theologen, die sich eingehend mit der Geschichte der Exegese – z. B. den Kirchenvätern, der Scholastik und den Reformatoren – beschäftigen, die jüdischen Kommentare aus dem gleichen Zeitraum völlig übergehen? Zumal es doch allgemein bekannt ist, daß sowohl die Scholastiker wie die Reformatoren der jüdischen Exegese durchaus verpflichtet waren (ich nenne als Beispiele hier nur Rhabanus Maurus, Nicolaus von Lyra und Martin Luther)? Der oft genannte Grund, daß die Rabbinen sich in ihrer Exegese zum Alten Testament in juristischen Spitzfindigkeiten erschöpfen, verrät zu sehr oberflächliche Betrachtung und weithin auch Vorurteile – dasselbe könnte man ja auch der Scholastik vorwerfen –, als daß er hier auch nur diskutiert zu werden braucht. Der ehrliche Betrachter wird schnell spüren, daß in der rabbinischen Exegese des Mittelalters – und nur von dieser will ich hier sprechen – der gleiche Ernst vorherrscht wie auf christlicher Seite.

Der Grund für die Unkenntnis rabbinischer Exegese bei den christlichen Theologen liegt m. E. nach vor allem in der Schwierigkeit und im Umfang des Stoffes. Gliedern wir zunächst einmal diesen Stoff, um herauszufinden, was uns als christliche Theologen direkt angeht. Wir können die Materialfülle erheblich reduzieren, wenn wir zuerst, um überhaupt einen Ansatzpunkt zu erhalten, das gesamte sog. halachische Schrifttum außer acht lassen. Es handelt sich dabei um alles das Schrifttum, das in der Diskussion um das jüdische Religionsgesetz entstanden ist; also um die Mischna, die Tosefta, die beiden Talmudim, die eigentlichen Gesetzeskodizes, wie den Schulchan Aruch, die Mischne Tora, und nicht zuletzt um die sehr unübersichtliche, weil so umfangreiche sog. Responsenliteratur. Außerdem können wir absehen von der religionsphilosophischen Literatur und natürlich der religiösen Dichtung des jüdischen Mittelalters.

Nach diesen Abstrichen verbleiben noch die Schriften zur Grammatik

und die eigentlichen Bibelkommentare, bei denen wiederum zunächst rein haggadische Literatur, wie der Midrasch, zurückgestellt werden muß. Die Schriften zur Grammatik sind für den christlichen Theologen in zwar älteren, aber durchweg guten Ausgaben und z. T. auch kritischen Zusammenfassungen und Übersetzungen verfügbar. Anders die Bibelkommentare. Sie sind – von wenigen Ausnahmen abgesehen – noch unerschlossen. Bevor ich jedoch über die Möglichkeiten einer Erschließung und ihre Problematik sprechen werde, muß geklärt werden, ob der Arbeitsaufwand, den eine solche Erschließung erfordert, auch in angemessenem Verhältnis zu den zu erwartenden Resultaten steht. Mit anderen Worten: Es muß nach der Bedeutung der rabbinischen Kommentarwerke für die christliche Exegese gefragt werden. Kann der christliche Alttestamentler an schwierigen Stellen des Bibeltextes bei den Rabbinen des Mittelalters fruchtbare Anregung oder Einblicke in durchaus annehmbare Erklärungsmöglichkeiten erwarten?

Diese Frage möchte ich mit einem uneingeschränkten Ja beantworten. Und zwar deshalb, weil die mittelalterlichen Rabbinen in ihrer Exegese – soweit es um die Herausarbeitung des sensus literalis simplex geht – fast die gleichen wissenschaftlichen Methoden anwenden wie die christlichen Theologen. Sie müßten also zu Ergebnissen kommen, zu denen auch der christliche Exeget kommt oder kommen kann.

Wie sehen diese Methoden nun im einzelnen aus? Zunächst die Grundnormen, denen alle jüdischen Exegeten – ungeachtet ihrer individuellen Ausrichtung – gleichermaßen verpflichtet sind[1]:

1. „Die Schrift redet in der Sprache der Menschen."

Diese Grundnorm, die doch so selbstverständlich ist, daß man über ihre Erwähnung erstaunt sein muß, liefert die Berechtigung für jede Art Exegese, die auf grammatischen Kriterien aufbaut sowie für die Annahme von Anthropomorphismen.

2. „Kein Schriftwort geht seines einfachen Wortsinnes verlustig."

Dieser bereits im Babylonischen Talmud (Sabbat 63a und Jebamot 11b, 24a) verankerte Grundsatz geriet nie ganz in Vergessenheit, obwohl die haggadische Auslegung im ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung das Übergewicht hatte und scheinbar alles in ihren Bann zog. Es handelt sich bei diesen beiden Auslegungsarten um den Peschat und den Derasch, denen auf christlicher Seite der *sensus literalis seu historicus*, auch *sensus literalis simplex*, und der *sensus mysticus seu spiritualis*, auch *sensus literalis duplex*, entsprechen. Nur gibt es für die Rabbinen kein Entweder–Oder. Sie leiten vielmehr aus Ps LXII 12[2] die Berechtigung ab, einen Bibelvers zugleich

[1] Es handelt sich hier nur um bibelexegetische Methoden; halachische Methoden bleiben unberücksichtigt.

[2] Auch aus Jer XXIII 29. „Das Wort Gottes gleicht dem Hammer, der den

auf verschiedenartige Weise zu deuten. So kommt es, daß bei den mittelalterlichen Rabbinen, sehr häufig aber auch schon in den Targumim, zwei oder auch mehr Auslegungsarten nebeneinander dargeboten werden, ohne daß darin ein Widerspruch empfunden würde[3].

Welche Bedeutung unserem Grundsatz zukommt, hat bezüglich Raschi schon Nicolaus von Lyra herausgestellt. Er schreibt[4]: „... *omnes tamen praesupponunt sensum literalem, tanquam fundamentum. Unde sicut aedificium declinans a fundamento disponitur ad ruinam, ita expositio mystica discrepans a sensu literali, reputanda est indecens, et inepta, vel saltem minus decens, ... ideo volentibus proficere in studio sacrae scripturae, necessarium est incipere ab intellectu sensus literalis, maxime cum ex solo sensu literali, et non ex mystico, possit argumentum fieri ad probationem, vel declarationem alicuius dubii ... Sciendum etiam, quod sensus literalis est multum obumbratus, propter modum exponendi communiter traditum ab aliis, qui licet multa bona dixerint, tamen parum tetigerunt literalem sensum, et sensus mysticos intantum multiplicaverunt, quod sensus literalis, inter tot expositiones mysticos interceptus, partim suffocatur ... Haec igitur, et similia vitare proponens, ... intendo circa literalem sensum insistere, et paucas valde, et breves expositiones mysticas aliquando interponere, licet raro.*"

3. „Kein Buchstabe der Schrift ist überflüssig."

Dieser Grundsatz ist nicht etwa als Ablehnung jeder Art von Textkritik zu verstehen. Er bezieht sich vielmehr auf einen korrekten Text.

4. „Die Schrift legt sich selbst aus."

Dieser Grundsatz findet vor allem Anwendung bei der Auslegung historischer Partien des Alten Testaments, bei der Bestimmung von Daten usw., dann aber auch bei der Eruierung der Religionsgesetze.

5. „In der Schrift ist wahrhaftige Mitteilung niedergelegt, sie ist daher beweiskräftig."

Auch dieser Grundsatz, wie er von den Rabbinen angewendet wird, liegt der christlichen Exegese von heute fern, denn es handelt sich hier um eine Begründung für die religionsgesetzliche und philosophische Beweisführung.

6. „Der massoretische Text ist maßgebend für die Auslegung."

Dieser Grundsatz bezieht sich vor allem auf den Konsonantenbestand, aber weitgehend auch auf Vokale und Akzente, obwohl hier vereinzelt vorsichtige Änderungen gewagt werden. Als eine Art Textkritik kann an-

viele Funken sprühenden Fels zersplittert"; man vgl. hierzu b Sanhedrin 34a, Raschi in der Einleitung zum Hohen Lied, dens. zu Ex IX 6.

[3] Z. B. Targum Jonathan zu Ex XXII 12: Peschat neben Derasch.

[4] Postilla literalis super biblia, Prologus secundus, De intentione autoris et modo procedendi, Venedig 1588, T. I, fol. 3 F-H.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000369

gesehen werden, wenn mittelalterliche Rabbinen sich zustimmend zu Onqelos und Jonathan äußern, an Stellen, an denen diese vom massoretischen Text abweichen. So finden sich als von den alten Übersetzern übernommen folgende Interpretationsmethoden:

Veränderung der Vokalisation, Veränderung des Konsonantenbestandes in Form eines Konsonantenwechsels, Spaltung eines Wortes in mehrere Wörter, Zusammenziehung zweier Wörter zu einem Wort, zweimalige Lesung eines Wortes, Aufteilung eines Satzes in zwei Sätze unter Hinzufügungen, Zusammenziehung zweier Sätze trotz trennender Akzente (Enjambement), Ergänzung nach Parallelstellen, Kürzung des Textes, Präzisierung allgemeiner Ausdrücke, Umstellung einzelner Wörter, Zusätze zum Text, Zufügungen infolge Breviloquenz des Textes, Umschreibung des Textes, Euphemismen und Anthropomorphismen.

Alle diese Methoden dienen den mittelalterlichen Rabbinen jedoch nur zur Erklärung, nicht aber als Kriterien zur Änderung des Textes! Weitere von den Grammatikern entwickelte und von den Kommentatoren übernommene und angewendete Methoden sind: Annahme einer Ellipse, eines Pleonasmus, Umstellungen aus syntaktischen Gründen, Wortvergleichungen mit anderen Sprachen (vor allem orientalischen) und Wortvertauschungen (Tropen und Metaphern).

Die genannten Methoden begegnen in der heutigen christlichen Theologie weitgehend unter dem Oberbegriff Textkritik und nur vereinzelt unter dem Oberbegriff Literarkritik, und zwar da, wo es um Feststellung der prosaischen oder poetischen Gattungsbegriffe, die innere Gliederung eines Textabschnittes oder um stilistische Merkwürdigkeiten und Abweichungen von der Norm geht. Sonst ist literarkritisch bei den Rabbinen des Mittelalters zeitbedingt nicht allzuviel zu erwarten. Dagegen kann, was die formgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Analyse der Texte betrifft, gerade bei den Rabbinen des Mittelalters genaue Kenntnis vorausgesetzt werden. Hier finden wir in formaler Hinsicht eine derartige Fülle an Beobachtungen, daß man fast von lexikalischer Vollständigkeit reden kann. Vor allem die Grammatiker haben immer wieder auf anomale sprachliche Formen, auf die Häufigkeit des Auftretens bestimmter Wortklassen in bestimmten Zusammenhängen, auf rhetorische Eigenarten, auf syntaktische Formen u. dgl. mehr hingewiesen und damit die Voraussetzung für eine gründliche Exegese der nachfolgenden Kommentatoren geschaffen.

Dies alles läßt sich wissenschaftlich einwandfrei nachweisen. Aber Sie können mit Recht einwenden, daß es nur Voraussetzung einer jeglichen Exegese ist, noch nicht Exegese selbst. Nun bin ich der Auffassung, daß die Schriftexegese – vorausgesetzt, daß wir es mit einer guten Exegese zu tun haben – über diese wissenschaftlichen Grundlagen nur dann hinausgehen kann, wenn ein anderes, wissenschaftlich nicht begründbares und nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000370

nachweisbares Faktum hinzutritt: die Intuition. Ich kann es Ihnen nicht beweisen, aber ich kann es Ihnen wahrscheinlich machen, daß die jüdischen Exegeten des Mittelalters in gleichem Maße wie die christlichen Exegeten über diese Intuition verfügt haben. Es ist doch unwahrscheinlich, daß einer, der die wissenschaftlichen Methoden der Exegese beherrscht und noch dazu in der Sprache des Alten Testaments groß geworden ist und in ihr lebt, für diese Sprache absolut keinen Spürsinn hat. Und Intuition auf exegetischem Gebiet ist doch nichts anderes als die Fähigkeit, dem eigentlichen Sinn der Sprache, sei es eines einzelnen Wortes oder eines Satzzusammenhangs, nachzulauschen und ihr auf meditativem Wege diesen Sinn abzuringen. So haben z. B. die an der arabischen Grammatik und Syntax geschulten Rabbinen der spanischen Exegetenschule sicher ein tieferes Gespür für den Sinn und die Bedeutung eines hebräischen Wortes gehabt, als auf christlicher Seite z. B. die Humanisten. Wenn man aber die einen für bedeutend genug hält, sich mit ihnen zu befassen, gibt es keine Begründung mehr, daß die anderen übergangen werden.

Doch genug über die Bedeutung, wenden wir uns nun der Erschließung der Texte zu. Es gibt bisher leider – das erwähnte ich schon zu Beginn – nur wenige texktkritische Ausgaben der rabbinischen Kommentare zum Alten Testament. Das hat folgende Gründe:

1. besitzen wir keine Autographe der einzelnen Kommentare;

2. sind die uns überlieferten Handschriften und älteren Drucke nivelliert und großenteils aufeinander abgestimmt. Sie bieten, abgesehen von Plene- und Defektivschreibungen, nichts wesentlich Neues. Wirklich gute Varianten tauchen meist nur in Fragmenten auf, erstrecken sich also nur auf einen oft verschwindend kleinen Teil des Gesamtkommentars.

3. sind die Quellen, aus denen die mittelalterlichen Autoren schöpfen, zum großen Teil noch nicht textkritisch untersucht. Es ist daher ein Urteil, ob der Autor einen Text in der gegebenen Weise zitiert hat, oder ob sein ursprüngliches Zitat einem anderen ähnlich lautenden Text angeglichen wurde, nur in den seltensten Fällen möglich. Auch ist hier die Frage zu stellen: „Hat der Autor aus der Quelle selbst oder nach Anführungen anderer Autoren – also aus Sekundärliteratur – zitiert?".

4. Wenn man die Handschriften der Quellen nach bestimmten Gruppen geordnet hat, muß erst festgestellt werden, welcher Gruppe die Vorlage des Autors angehört hat. D. h., es muß damit gerechnet werden, daß der Autor nach einer fehlerhaften Vorlage zitiert, und sein Zitat kann daher nicht einfach verbessert werden.

Erst wenn diese Fragen in Monographien geklärt sein werden und wenn textkritische Ausgaben und Konkordanzen zu den Quellen vorliegen, kann

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000371

mit der Arbeit an textkritischen Ausgaben der mittelalterlichen Kommentare begonnen werden.

Was bleibt uns also zunächst zu tun, um die Kommentare für die christliche Exegese zu erschließen? Es muß an Hand der traditionellen Druckausgaben

1. die jeweilige Quelle nachgewiesen werden, aus der der Autor schöpft;
2. auf Parallelen innerhalb des traditionellen jüdischen Schrifttums hingewiesen werden. Es müssen
3. Parallelen zum Gesamtwerk der einzelnen Autoren oder zu den Werken anderer mittelalterlicher Autoren aufgezeigt werden, und es muß
4. auf Eigenheiten in der exegetischen Behandlung einer Stelle hingewiesen und soweit möglich, müssen erschöpfende Beispiele aus dem Gesamtwerk des jeweiligen Autors gebracht werden;
5. muß zu all dem natürlich eine einwandfreie Übersetzung des Textes gestellt werden.

Sie haben sicher bemerkt, daß hier das halachische und haggadische Schrifttum, das ich am Anfang provisorisch ausgeschieden habe, anscheinend zur Hintertür wieder hereinkommt. Darin gerade liegt die Problematik des Verständnisses der mittelalterlichen jüdischen Schriftkommentare. Sie sind großenteils so verwoben mit dem traditionellen Schrifttum, daß eine Kenntnis eben dieses Schrifttums für ihr Verständnis unbedingt notwendig ist. Doch ist dies natürlicherweise bei dem einen Autor mehr als bei einem anderen, der Fall. Es ist also zweckmäßig, zunächst einmal bei den Autoren anzufangen, die möglichst wenig in der Traditionsliteratur verwurzelt sind.

Nun habe ich eine bisher unbekannte Tatsache nachweisen können, nämlich daß einer der größten Exegeten des mittelalterlichen Judentums, Abraham ben Meir ibn Esra, die traditionelle Literatur nicht benutzt und wohl auch nicht gekannt hat. Dies geht aus seinem Bibelkommentar deutlich hervor, wo er Zitate aus der Traditionsliteratur anderen Exegeten in den Mund legt, was er bei Kenntnis der Quellen sicherlich nicht getan hätte. Es sind dies folgende Stellen:

Zu Gn VII 23 zitiert er einen Anonymus, die Quelle ist b Zeb 113a sowie Gn r XXXIII; zu Gn XVII 14 zitiert er einen Anonymus, die Quelle ist b Sanh 110b; zu Ex III 2 zitiert er die Karäer Jeschua und Saadja Gaon, die Quelle ist Targum Onqelos zu Nm XXXIII 16 sowie Sifre, ed. Friedmann, S. 146b; zu Ex III 3 zitiert er den Karäer Jefet, die Quelle ist Ex r II 5; zu Ex IV 4 zitiert er ebenfalls Jefet, die Quelle ist b Sabb 97a; zu Ex IV 24 zitiert er Samuel ben Chofni, die Quelle ist b Ned 34a; zu Ex V 19 zitiert er Jehuda ibn Balaam, die Quelle ist Sifre, a. a. O., S. 10b; zu Ex VI 13 zitiert er Jeschua, die Quelle ist Ex r VII 2 sowie Sifre, a. a. O., S. 25b; zu Ex VII 12 zitiert er ebenfalls Jeschua, die Quelle ist b Sabb 94b

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000372

(vgl. auch Raschi); zu Ex XII 3 zitiert er Jefet, die Quelle ist Mischna Pes IX 5; zu Nm XXIV 6 zitiert er allgemein „die Karäer", das Zitat stammt von Lewi ben Jefet ha-Lewi (s. A. Harkavy, Zikron le-rischonim, Machberet 8, Petersburg 1903, S. 155), der wiederum aus dem Sefer ha-mizwot des Anan schöpfte, auch bei dem Karäer Jakob ben Reuben findet sich dieser Kommentar (im Sefer ha-ozar, s. P. Weiss, Ibn Esra we-ha-keraim, in: Melila, Halaka 3–4, 1950, S. 201), die Quelle ist Gn r XX; zu Nm XXIV 16 zitiert er einen Anonymus, die Quelle ist b Ber 7a; zu Hos IV 3 zitiert er Jefet, die Quelle ist b Qid 13a; zu Sach III 1 zitiert er einen Anonymus, die Quelle ist j Ber II 5.

Es wäre also zweckmäßig, bei einem solchen Autor mit der Erschließung der rabbinischen Kommentare für die christliche Exegese zu beginnen. Soviel zur Theorie. Nur noch einige kurze Beispiele zur praktischen Erläuterung:

Es ist allgemein bekannt, daß bereits Abraham ben Meir ibn Esra bemerkt hat, daß das Buch Jesaja keine Einheit darstellt, und daß die Kapitel 40–66 einer späteren Zeit angehören müssen. Erst 1775 und 1783 wurde diese Erkenntnis – unabhängig von ibn Esra – durch Döderlein und Eichhorn auch der christlichen Theologie zuteil. D. h. eine durchaus vertretbare und heute allgemein anerkannte These wurde aus Unkenntnis 600 Jahre lang nicht einmal diskutiert. Solcher extrem krassen Beispiele gibt es natürlich nur wenige. Und doch lassen sich auch heute noch zahlreiche Beispiele, für Worterklärungen etwa, anführen, die durchaus diskutabel sind, aber in kein christliches Lexikon Eingang gefunden haben. Man nehme einmal den 1934 erschienenen Genesiskommentar von B. Jacob zur Hand. Schon nach der Lektüre weniger Seiten muß einem hier klar werden, wie fruchtbar die rabbinischen Kommentare für die christliche Auslegung sein können! Um so bedauerlicher ist es, daß selbst Wörterbücher zum Alten Testament, wie das von L. Köhler, so aufschlußreiche Werke wie das von A. S. Yahuda, Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen, Berlin und Leipzig 1929, oder wichtige Artikel wie den von H. Torczyner in der MGWJ 1933, Maschak, eine mißverstandene hebräische Vokabel, S. 401–412, nicht einmal erwähnen. Das zeigt, daß auch die Beziehungen der christlichen Exegeten zur modernen jüdischen Exegese nicht sehr gepflegt werden. Wann endlich sehen die christlichen Theologen ein, daß sie es bei der bibelexegetischen Literatur der Juden nicht „nur mit rabbinischen" Erzeugnissen, sondern mit ernstzunehmenden, weil ernsthaften Bemühungen um das Verständnis der biblischen Texte zu tun haben?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000373

PSALM 1 UND DIE ALTJÜDISCHE WEISHEITSMYSTIK

Von Claus Schedl, Graz

STATUS QUAESTIONIS

Psalm 1 wird allgemein zu den Weisheitspsalmen gerechnet. Castellino[1] sagt daher einfach: „La serie dei salmi sapienziali è aperta dal primo del Salterio". Dahood[2] nennt ihn kurz: „A Wisdom psalm contrasting the assembly of the just with the assembly of the wicked". Auch Weiser[3] sieht in ihm „ein Lied praktisch frommer Lebensweisheit. Seinen Verfasser können wir uns denken als einen jener Weisheitslehrer, der sich zur Aufgabe gemacht hat, junge Männer in die ‚Weisheit' einzuführen . . . Hierzu bedient er sich der Form des ‚Weisheitsliedes'. Durch die Klarheit seines Aufbaus, durch seine schlichte, in bekannten Formen sich bewegende Sprache, Bilder und eindrucksvolle Mahnung dient der Psalm recht gut der erzieherischen Absicht seines Verfassers. Seine besondere Bedeutung liegt darin, daß die ‚Lebensweisheit' auf fester religiöser Grundlage ruht, die mit ihren Wurzeln in der gottesdienstlichen Tradition verankert ist". Man könnte noch die anderen großen Psalmenkommentare beiziehen, die angeführten mögen aber zur allgemeinen Charakterisierung genügen. Es fällt nur auf, daß die altjüdische Weisheit kaum irgendwo in die Deutung einbezogen wurde. Daher setzt unsre Untersuchung hier ein.

Ob man sich nun für eine Früh- oder Spätdatierung entscheidet, ist zunächst von wenig Belang. Wir beschränken uns auf die rein formale Bestandsaufnahme des in der *Biblia Hebraica* vorliegenden masoretischen Textes, dem die Leningrader Handschrift B 19^{A}(L) zugrunde gelegt ist. Wir verzichten auf jede Textkorrektur und möchten nur diese quasi kanonische Tradition nach etwaigen Formungsgesetzen befragen.

Wir greifen daher die altrabbinische Methode des Zählens der Sätze, Wörter und Buchstaben wieder auf. Das Auffallende besteht darin, daß bei einer solchen Zählung nicht irgendwelche Zahlen in Erscheinung treten, sondern gerade solche, die für die altjüdische Mystik charakteristisch sind. In der Erforschung der jüdischen Mystik hat sich ja ein gewaltiger Wandel vollzogen, dies dank der zahlreichen Arbeiten G. Scholems, der seine End-

[1] Castellino, G.: Libro dei Salmi. La sacra Bibbia, Turin 1955, 732.
[2] Dahood, M.: Psalms I (1–50). The Anchor Bible, Vol. 16 (1966), 1.
[3] Weiser, A.: Die Psalmen, I. Teil: Pss 1–60. ATD 14 (1950), 62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000374

erkenntnis folgendermaßen zusammenfaßt: „Es gehört zu den merkwürdigsten und von der Wissenschaft bis in unsre Generation hinein überhaupt nicht gesehenen zentralen Sachverhalten innerhalb der Geschichte des rabbinischen Judentums, das heißt des Judentums, wie wir es als großes historisches Phänomen vor allem kennen, daß in ihm die Mystik nicht, wie die meisten Gelehrten früher angenommen haben, eine Randerscheinung darstellt, die sich in mehr oder weniger häretischen Kreisen und an seinen Grenzen, aber nicht in dem lebendigen Zentrum geltend macht. Ein wichtiges Resultat der neueren Forschung ist gerade dies, daß die älteste jüdische Mystik der mischnaischen und talmudischen Zeit, das heißt der Zeit der Entstehung des Christentums, sich nicht etwa am Rande, sondern im genauesten Zentrum des sich ausbildenden rabbinischen, pharisäischen Judentums vollzogen hat. Gerade in den Kreisen, die dieses rabbinische Judentum am sichtbarsten repräsentieren, beginnt zugleich auch die Geschichte der jüdischen Mystik"[4]. Dies ist aber nun auch gerade jene Zeit, in der der Text des Alten Testamentes seine endgültige Formung erfuhr[5]. Daher stellt sich die Frage, ob nicht die Mystik auch die Textgestalt mitgeformt hat; denn ihre tiefsten Gedanken hat die altjüdische Mystik in das Gefäß der Zahl gegossen. Wir bringen daher als erstes den Text mit seinen Strukturelementen. Am linken Rand bezeichnen die römischen Ziffern die Satzeinheiten; am rechten stehen dazu die Zahlen der Wörter und Buchstaben.

			Wörter	Buchstaben
A)	I.	*'ašrej ha'îš*	2	8
	II.	*'ašär lo' halak ba'aṣat reša'îm*	5	17
	III.	*ubdäräk ḥaṭṭa'îm lo' 'amad*	4	15
	IV.	*ubmôšab leṣîm lo' jašab:*	4	15
			15	55
B)	V.	*kî 'im betôrat JHWH ḥäpṣô*	5	17
	VI.	*ubtôratô jähgäh jômam walajelah:*	4	20
	VII.	*wehajah ke'eṣ šatûl 'al palgej majîm*	6	20
	VIII.	*'ašär pirjô jitten be'ittô*	4	14
	IX.	*we'alehû lo' jippol*	3	11
	X.	*wekol 'ašär ja'ašäh jaṣliaḥ:*	4	15
			26	97

[4] Scholem, G.: Jüdische Mysthik in West-Europa im 12. und 13. Jahrhundert. Miscellania Mediaevalia Bd. 4: Judentum im Mittelalter, Berlin 1966, 38 f.

[5] Eissfeld, O.: Einleitung in das Alte Testament. ^{3}1964, 929; oder Sellin-Fohrer: Einleitung in das AT. ^{10}1965, 547.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000375

		Wörter	Buchstaben
C) XI.	*lo' ken hareša'îm*	3	10
XII.	*kî 'im kammoṣ*	3	7
XIII.	*'ašär tiddepännû rûaḥ:*	3	11
XIV.	*'al ken lo' jaḳûmû reša'îm bammišpaṭ*	6	20
XV.	*weḥaṭṭa'îm ba'adat ṣaddîḳîm:*	3	16
XVI.	*kî jôde' JHWH däräk ṣaddîḳîm*	5	19
XVII.	*wedärk reša'îm to'bed:*	3	13
		26	96
	Gesamtsumme	67	248

I. DIE ZAHL DER WÖRTER UND DAS SIEGEL DES NAMENS JHWH:

a) In kunstvoller Abwandlung besingt Psalm 1 das „Heil des Mannes, der . . .". Die zwei Wörter *'ašrej ha'iš* könnte man als Überschrift fassen. Das „Heil" wird in drei Gedankenzügen dargelegt, die sich mathematisch auf die Vorzeichen: plus-minus / plus / minus: zusammenfassen lassen. Strophe A) bringt drei negative Verba (*lo' halak, lo' 'amad, lo' jašab*), denen drei negative Nomina entsprechen (*reša'îm, ḥaṭṭa'îm, leṣîm*). Obwohl negativ formuliert, handelt es sich um positive Forderungen. Die drei Sätze zählen demnach ± 13 Wörter.

b) Die Strophen B) und C) entfalten nun näherhin den guten und den bösen Weg, und was daraus folgt. Auf der einen Seite: Baum am Lebenswasser, Frucht zur rechten Zeit, Unverwelklichkeit und dauernder Erfolg; auf der anderen: vom Winde verweht, Gottesgericht und ewiges Verderben. Beide Strophen zählen je 26 Wörter, die eine mit positiven, die andere mit negativen Vorzeichen. Daher drängt sich der Gedanke auf, daß die Zahl 26 das Strukturprinzip des ganzen Psalmes bildet. Sie entspricht dem Zahlenwert des Namens JHWH. Daß ein Text mit dem NAMEN versiegelt sein konnte, entspricht der altjüdischen Mystik[6].

Nun könnte man allerdings meinen, daß dieser Zahlenwert erst spätes rabbinisches Rechenprodukt ist, nachdem eben die Gewohnheit aufgekommen war, Buchstaben als Zahlen zu lesen. Aber so einfach scheint die Sache nicht zu liegen. Im eben erschienenen Ausgrabungsbericht[7] zum Tempel von Arad werden genau die Maße der Tempelanlage gebracht. Der *hekal* von Arad maß 20 Ellen die Länge und 6 Ellen die Breite; zusammen also

[6] SCHOLEM, G.: Ursprung und Anfänge der Kabbala. Studia Judaica III (1962), 28 (im weiteren nur mit „Kabbala" zitiert).

[7] AHARONI, Y.: Arad, ist Inscriptions and Temple. BA XXXI (1968), 24 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000376

26 Ellen. Man konnte bei den Grabungen zwei Bauphasen feststellen. Bei der Vergrößerung der Anlage schienen die Grundmaße zerstört. Nähere Messungen ergaben aber, daß der vergrößerte *hekal* wieder genau 20 plus 6 Ellen maß, diesmal aber nach der neu eingeführten königlichen Elle. Da nun auch bei der Beschreibung des Zeltes (Ex 26,16 ff.) die gleichen Maße auftauchen, geht man wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß die Zahl 26 mit dem JHWHkult nach dem Zeugnis der Ausgrabung bereits im 10. vorchristlichen Jahrhundert verbunden war.

Die Zahl 26 formt nicht bloß den Text des vorliegenden Psalmes. Innerhalb des Pentateuchs könnte man viele Stellen, vor allem Gottesreden, die eine in sich geschlossene Einheit darstellen, anführen, die genau 26 Wörter aufweisen. Diese alle anzuführen würde über den Rahmen unsrer Psalmenuntersuchung weit hinausgehen. Es sei nur darauf verwiesen, daß Moses, der die Offenbarung des Namens erhielt, das 26. Glied ab Adam ist, geboren im Jahre 2600 der Welt. Im Semstammbaum (Gen 10,21–32) finden sich 26 Glieder; der Text zählt 4 x 26 Wörter und 15 x 26 Buchstaben[8].

Wenn wir den Text näher anschauen, fällt auf, daß die Strophen B) und C) in strengem Parallelismus gebaut sind. Jede Strophe bringt je einen Satz mit 6 Wörtern, um den die anderen Teile gleichartig geordnet sind; daher das Schema: $9 + 6 + 11 = 6 + 20 = 26$. Die einleitenden drei Sätze in A) bringen den halben Wert ($\pm$ 13).

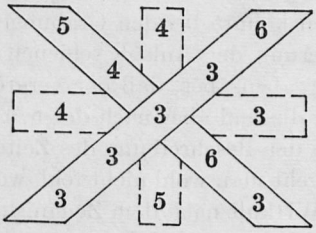
c) Die Strophen B) und C) zählen zusammen $6 + 7 = 13$ Sätze. Erfahrungsgemäß liegt, wenn 13 Stellen auftauchen, das berühmte Sator-Arepo-Quadrat zugrunde. Dies ist die kürzeste Formel für das Welten- und Zeitenrad. In letzter Zeit hat sich Meysing[9] am ausführlichsten mit dieser „magischen" Figur auseinandergesetzt. Er nimmt jüdisch-christlichen Ursprung an. Jedenfalls ist es archäologisch bereits um das Jahr 60 n. Chr. in Pompeji nachweisbar. Meines Erachtens muß es älter, und zwar jüdischen Ursprungs sein; denn die mit den Konsonanten überlieferten Zahlen geben, im Sinne des Weltenrades gelesen, immer den Wert 26. Man könnte daher das SATOR-Quadrat als JHWH-Siegel bezeichnen. Ich hoffe, anderenorts dies genauer darstellen zu können. Jedenfalls erlauben die 13 Konsonanten die hebräische Lesung: *setär ro'š pinnah naḥaš*, „das Geheimnis der Weltwende ist die Schlange" (= *mašîaḥ*). Ordnen wir nun in die Stelle der 13 Konsonanten der Reihe nach die 13 Sätze von B) und C) ein, so erhalten wir folgende Konfiguration:

[8] Meysing, Le Diagramme Sator-Arepo. Rev. scien. rel. Paris 40 (1966), 351.

[9] Ebenda 321–352.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000377

S T R
R P
T N T
P R
R T S



Das STR-Quadrat ist eine Verbindung von zwei Kreuzen, einem TAW und einem CHI. Das eine weist auf den Kosmos, das andere auf den Chronos. Wie steht es in unserem Fall? Das CHI gibt mit seinen beiden Balken $18 + 18 = 36$, also einen Zeitwert. Das stehende TAW aber $9 + 7 = 16 = 4 \times 4$, also einen Hinweis auf die Vierheit des Kosmos. Rechnet man die fünf Senkrechten zusammen, erhält man wieder die gleichen Werte: $12 + 7 + 12 + 9 + 12 = 36 + 16 = 52$. Nach dem Jubliäenkalender rechnete man das Jahr mit 52 Wochen. Vielleicht gibt es auch noch eine andere, bessere Aufschlüsselung. Die eben durchgeführte zeigt aber eine derartige innere Geschlossenheit, daß der literarische Zufall als Erklärungsgrund nicht ausreicht.

d) Als Summe des ganzen Psalmes erhielten wir 67 Wörter. Wir stoßen hier auf uralte Symbolik. In der Keilschrift[10] schrieb man diese Zahl aufgegliedert in $(1 \times 1) + (1 \times 6) + (1 \times 60) = 67$, also die große Summe nach dem Sexagesimalsystem. Die Quersumme gibt sonderbarerweise $6 + 7 = 13$. Nach WB 444 herrschten die acht Könige vor der Flut 67 SAR. Es scheint sich um eine beliebte Summenzahl zu handeln. Nach Codex D zählt die Genealogie Jesu 67 Glieder, nach Nestle aber 77, davon 10 vor der Flut und 67 nach der Flut[11]. Der erste Sedär im Deuteronomium zählt 670 Wörter. Die 67 Wörter des ersten Psalmes bieten sich demnach als eine in sich geschlossene Summa dar.

II. DIE GRAMMATIKALISCHEN ELEMENTE UND DIE WEGE DER WEISHEIT

Der Text besteht aus 17 Sätzen, die Sätze setzen sich zusammen aus 67 Wörtern. Diese zerfallen in Verba, Nomina et alia, also in die sprachlichen Grundelemente. Man könnte sie als die Bausteine eines Textes bezeichnen. Von vornherein ist kaum zu erwarten, daß bei der Verwendung der einzelnen Elemente ein Gesetz obwaltet. Nur im Experiment kann dies festgestellt werden oder auch nicht.

[10] MEYSING, J.: Contribution á l' étude des généalogies bibliques. Rev. scienc. rel. 39 (1956), 211.
[11] Ebenda 211.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000378

a) Verba: Der Text bringt folgende 2 Participia, 4 Perfecta und 8 Imperfecta:

šatûl	*halak*	*jähgäh*	*jaṣlîᵃḥ*
jôdeᵃ'	*'amad*	*jitten*	*tiddᵉpännû*
	jašab	*jippol*	*jaḳûmû*
	wᵉhajah	*jaᶜᵃšäh*	*to'bed*

Mathematisch liegt die bereits von Philo[12] gerühmte geometrische Progression vor: $2 + 4 + 8 = 2 + 2^2 + 2^3 = 14$. Liest man die Anfangsbuchstaben als Zahlen, erhält man auffallende Werte. Die Perfecta geben den Zahlenwert von ADONAJ + JHWH (65 + 26 = 91); die Imperfecta das zehnfache des Gottesnamens ELOHIM (10 x 86 = 860). Mit den Participia zusammen erhalten wir die Summe 1261, in der sich der große ADONAJ-Name darstellt: 1 + (10 x 126); nun wird die Eins nicht als Zahl gerechnet; sie ist vielmehr Anfang und Wurzel aller Zahlen[13]; daher mit Recht herausgehoben. Die Zahl 126 entspricht nicht bloß dem großen ADONAJ-Namen, es handelt sich darüber hinaus um eine altorientalische Sonnensymbolzahl. Der Sonnenheld Gilgamesch erreicht ein Alter von 126 Jahren[14]. Die Ergebnisse sind derart, daß man an bewußte Formung denken muß. Die Initien der Verba wurden so gewählt, daß sie in verschiedener Lichtbrechung den NAMEN aufleuchten lassen.

b) Nomina: Die 17 Sätze des Psalmen bringen 2 x 17 = 34 Nomina; zwei davon bilden den Namen JHWH. Stellen wir den Gottesnamen gesondert, so verbleiben 32 Nomina. Damit stehen wir vor den „32 wunderbaren Wegen der Weisheit", die das Grundkonzept der im „Buch der Schöpfung" (*sephär jᵉṣîrah*) in Erscheinung tretenden Mystik bilden. Dies kleine Büchlein, das kaum den Namen eines Buches verdient, beginnt mit den Worten: „In 32 wunderbaren Wegen der Weisheit hat Gott ... (hier folgt eine Reihe biblischer Epitheta für Gott) seine Welt eingegraben und geschaffen". Wie Scholem[15] näher ausführt, setzt sich die 32 zusammen aus den 10 Urzahlen oder Urworten (*ma'ᵃmarôt*), durch die Elohim im Schöpfungsbericht alle Dinge ins Dasein rief, und den 22 Elementen oder Buchstaben (*stoicheia*). Die „Wege der Sophia" sind also Grundkräfte, die von ihr ausgehen oder in denen sie sich darstellt. Sie sind die Instrumente der Schöpfung. In sie und durch sie hat Gott, also der Herr der Sophia, die Schöpfung „eingegraben". Daher die Auffassung „von den Buchstaben, aus denen Himmel und Erde erschaffen worden sind", wie sich der aus Gerasa in Transjordanien stammende Zahlensymboliker Nikomachos ausdrückt[16].

[12] PHILO: Über die Weltschöpfung § 108 (37b).
[13] Ebenda § 15.
[14] Ausführliche Darstellung des Symbolwertes 126 bei V. Schneider, Gilgamesch. Lehre und Symbol, Bd. 18 (1967), 35 ff.
[15] Scholem, G: Kabbala 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000379

Psalm 1 spricht vom „Baum an Wasserbächen". In der Mystik des Buches BAHIR wird nun die 32 mit dem Lebens- und Weltenbaum in Beziehung gesetzt: „Engel sind als Wächter des Weges zum Baum des Lebens auf den 32 wunderbaren Wegen der Sophia bestellt"[17]. Dieser Lebensbaum wird weiterhin ohne Bild mit der Ur-Torah gleichgesetzt[18], womit wir beim Leitwort unseres Psalmes angelangt sind. „Als in der Welt wirkende ist sie die ‚mündliche Torah', durch die die schriftliche enträtselt und der Anwendung fähig wird. Daher wird auch von der mündlichen Torah in § 97 des Buches Bahir gesagt, daß Gott in ihr die 32 Wege der Sophia zusammengefaßt und sie dieser Welt gegeben hat. Weil in ihr diese 32 Wege enthalten sind oder erscheinen, ist sie auch das ‚Herz'. R. Rachmaj sagt: ‚Glorie', *kabôd*, und ‚Herz', *leb*, sind (dem Zahlenwert nach) dasselbe, nur daß Glorie nach der Wirkung im Oberen genannt wird und Herz nach der Wirkung im Unteren"[19]. In der Ritualsymbolik (Bahir § 62) werden die 32 Fäden in den Schaufäden mit den 32 Wächtern verglichen, die über die Wege im Garten des Königs, die auch die Wege des Lebens sind, wachen.

Die Bedeutung der Zahl 32 für die jüdische Mystik wird vor allem im Brautgleichnis[20] veranschaulicht: „Und was sind diese 32? Das gleicht einem König, der sich im innersten der Gemächer befand und die Zahl der Gemächer war 32, und zu jedem Gemach gab es einen Weg. Ziemte es sich nun für den König, daß jedermann auf diesen seinen Wegen beliebig seine Gemächer betreten konnte? Nein! Ziemte es sich für ihn, seine Perlen und Schätze, Juwelen und Edelsteine überhaupt nicht offen zu zeigen? Nein! Was tat er? Er nahm die Tochter und faßte in sie und in ihre Kleider alle Wege zusammen, und wer das Innere betreten will, muß hierherschauen. Und in seiner großen Liebe zu ihr nennt er sie manchmal ‚meine Schwester', denn sie stammen aus einem ‚Orte', manchmal nennt er sie ‚meine Tochter', denn sie ist ja seine Tochter, und manchmal nennt er sie ‚meine Mutter'" (Bahir § 43).

Dies nur ein ganz kurzer Auszug zur Symbolik der 32, wie sie in den Büchern *sephär jeṣîrah* und *bahir* in Erscheinung tritt. Die Grundstruktur beider reicht nach SCHOLEM, wie bereits eingangs erwähnt, in die Gründerzeit der Mischnah hinauf. Wirft dies nun auch etwas zum Verständnis des ersten Psalmes ab? Sicherlich! Und zwar nicht wenig!

Aus der Tatsache allein, daß 32 Nomina vorkommen, dürfte man noch nicht allzu weitgehende Schlüsse ziehen. Bei näherem Zusehen ergibt sich aber, daß diese 32 Nomina genau nach dem Verteilungsschlüssel des *sephär*

[16] ebenda 24.
[17] ebenda 69, 70, 123.
[18] ebenda 117.
[19] ebenda 151.
[20] ebenda 149.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000380

j^{e}ṣîrah gegliedert sind; denn genau zehn Nomina sind mit Präposition versehen, und zwar:

ba'^{a}ṣat	*k^{e}'eṣ*
wbdäräk	*b^{e}'ittô*
wbmôšab	*kammoṣ*
b^{e}tôrat	*b^{e}mišpaṭ*
wbtôratô	*ba'^{a}dat*

Wie beim Verbum lohnt es sich auch hier, auf die Initien zu achten. Wir erhalten als Summe 68 = 4x17; also das vierfache der Zahl der Sätze. Obwohl 10 Nomina aufscheinen, werden doch nur die drei Konsonanten b + w + k = 28 als Initien verwendet, worauf wir noch zurückkommen müssen. Daß aber hier wieder die Zahl 17 auftaucht, scheint typisch zu sein. Es handelt sich doch um eine beliebte Strukturzahl. Die Initien von Strophe C) liefern sogar die arithmetische Reihe von 1 bis 17; denn 1 + k + ' + ' + w + k + w = 153. Die Zahl ist vom Fischzug Petri (Joh 21,11) bekannt, sie bestimmt aber auch die Morgenliturgie der Synagoge[21].

Nomina ohne Präposition verbleiben demnach 22, entsprechend den 22 Elementen der Schöpfung. Nun fällt auf, daß in diesen 22 Wörtern genau 11 Konsonanten als Initium verwendet werden. Die Mitte bildet das Jod. Es sind folgende: (' + d + h + w + ḥ) + j + (l + m + p + ṣ + r) = 24 + 10 + 440 = 474. Die rechte Hälfte weist also wieder auf die Elementarzahl (440 = 20x22).

c) Als restliche Wörter verbleiben noch 19 Konjunktionen. Auch diese Zahl ist eine bekannte Größe. Sie bildet das Gerüst für den Adamitenstammbaum, in dem 19 Zeugungsglieder aufgezählt werden. Die Königsbücher bringen 19 Könige für Israel und 22 für Judah. 19 gilt als die „goldene Sonnenzahl"[22], denn 19 Sonnenjahre entsprechen nach dem metonischen Kalender[23] 235 Monden. Nach Ablauf dieser Zeit erneuert sich der Rhythmus am Himmel von vorne. In diesen 19 Wörtern erscheinen nur die Konsonanten ' + k + l + ' = 121 als Initien.

d) Zusammenfassung der Initien: Wir haben grammatikalisch Verba, Nomina et alia unterschieden. Innerhalb der Nomina weiterhin zwischen den 10 und den 22. Nun scheinen die Verb-Initien einerseits und die des anderen Wortbestandes eine je selbständige Aussage zu bieten. Obwohl es sich um 67 Wörter handelt, ist die Zahl der verwendeten Anfangskonso-

[21] Im *šaḥ^{a}rît* bildet die *k^{e}dûšah* den Höhepunkt, umrahmt von Hymnen vorher und nachher, die seitengleich geordnet sind. Wir erhalten den Grundriß: Hymnus : *kedušah* : Hymnus = 153 + 110 + 153. Ausführlicher in meinem im Druck befindlichen VI. Band: Geschichte des AT. Verlag Tyrolia, Innsbruck-Wien-München. Frühjahr 1969.

[22] Neuss, O.: Zur Entzifferung der biblischen Zahlensprache. Materia Medica Nordmark XVI/17 (1964), 807.

[23] Jeremias, A.: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. ^{4}1930, 824.

24 Or.-Tg.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000381

nanten gering. Beim Verbum folgende 6 Konsonanten: (h + w + j) + (' + š + t) = 21 + 770; dies legt die weitere Aufgliederung in (3x7) + (7x110) nahe. Nun ist 110 die Summe eines weisen Lebens. Der ägyptische Josef erreichte ein Alter von 110 „Jahren". Ptah-hotpe rühmt sich, daß er Großes vollbrachte, indem er die Zahl von 110 Jahren erreichte[24]. Was erst, wenn das siebenfache erreicht wird!

Die anderen drei Gruppen: X Nomina + 22 Nomina + 19 alia ergaben: 28 + (464 + 10) + 121 = 10 + 613. Das Ergebnis ist geradezu herausfordernd. Wir stoßen hier auf die Leitzahlen der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit. Die Gesetze, die ein Jünger der Torah erfüllen muß, werden in der Summe der 613 *tarjag miṣwôt* zusammengefaßt, die dann näher in die 248 *miṣwôt 'aśäh* („Du sollst") und in 365 *miṣwôt lo' ta'aśäh* („Du sollst nicht") gegliedert werden. Nach anderen handelt es sich um eine Meditationszahl; denn bei der Meditation über die Torah sollten alle 613 Körperteile erfaßt werden, sowohl die 365 Adern wie auch die 248 Glieder[25]. Es muß als überaus merkwürdig bezeichnet werden, daß in den Initien des ersten Psalmes bereits die Leitzahlen sogenannter spätjüdischer Frömmigkeit in Erscheinung treten. Das Leben des *ṣaddîk* kreiste doch um die „Zehn Worte" (Dekalog), die 248 Gebote und die 365 Verbote. Daß der Text bewußt nach diesen Leitzahlen geformt wurde, beweist auch noch die Zahl der Buchstaben, wie gleich gezeigt werden soll.

e) Die Methode der Grundwörter: Will man herausbringen, mit wieviel Wörtern ein Verfasser überhaupt arbeitet, schreibt man den Text am besten in der Art einer Synopse Wort für Wort untereinander. Stößt man beim Weiterlesen auf ein Wort, das bereits vorkam, so schreibt man e neben das zuerst verzeichnete. Auf diese Art gewinnt man verschiedene Spalten, je nach der Häufigkeit der Verwendung eines Wortes. In der ersten Spalte stehen dann jene, die den Grund bilden, daher „Grundwörter" genannt, in den anderen Spalten kommen deren „Abwandlungen" zu stehen. Besonders in Texten, die mit geringem Sprachschatz arbeiten, wie etwa der Schöpfungsbericht Gen 1, erweist sich diese Methode als sehr ergiebig.

An sich ist die Methode der Grundwörter das gleiche, was mit den Initien der Wörter erarbeitet wurde. Wir fanden z. B., daß wohl 22 Nomina im Text verwendet werden, daß aber in deren Initien nur 11 Konsonanten aufscheinen. Auf den ganzen Psalm gesehen ergibt sich nun, daß der Gesamtbestand der 67 Wörter auf 45 Grundwörter mit 22 Abwandlungen verteilt ist. Beide Zahlen sind für die altjüdische Mystik derart markant, daß man

[24] GRESSMANN, H.: Altorientalische Texte zum AT. ²1926, 33 – PRITCHARD J. B.: Ancient Near Eastern Texts relating to the OT. ²1955, 412.
[25] GRESSMANN, a. a. O. 826.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000382

auch hier an bewußte Formung denken muß[26]. Die Quersumme von 67 und auch die von den beiden Teilen 45 und 22 gibt beidemal die Zahl 13.

III. DIE ZAHL DER BUCHSTABEN UND GEBOTE

Nach den drei Strophen gegliedert, erhalten wir folgende Zahl an Buchstaben:

A)	8 + 17 + 15 + 15	= 55
B)	17 + 20 + 20 + 14 + 11 + 15	= 97
C)	10 + 7 + 11 + 20 + 16 + 19 + 13	= 96
		248

Die drei Einzelsummen bieten geprägte Werte. In der vorliegenden Art kann es kein Zufallsprodukt sein. Die Eröffnungsstrophe bringt die hochgerühmte Summe der PANTELEIA, der PHILO[27] einen eigenen Exkurs widmet. Sie wird durch die arithmetische Reihe von 1 bis 10 „gezeugt". Da für rabbinisches Denken die Zahl zehn gleichbedeutend ist mit den *'aśärät dᵉbarîm*, dem Dekalog, könnte man die 55 Buchstaben als Entfaltung der Gebote deuten.

Strophe B) und C) haben beide je 26 Wörter, denen 97 + 96 Buchstaben entsprechen. Man wäre versucht, die um eins differierenden Summen auszugleichen; doch damit würde man sich gegen ein geläufiges Strukturprinzip verfehlen, das an zahlreichen Stellen der *pirkej-'abôt* nachweisbar ist. Bei symmetrisch gebauten Spruchgruppen findet sich vielfach die Differenz eins, etwa 70:71 oder 36:37, in unserem Fall 96:97. In Ermangelung eines anderen Namens könnte man vom Gesetz der asymmetrischen Symmetrie sprechen. Da die gerade Zahl 96 durch 32 teilbar ist, dürfte diese den Richtwert abgeben. Daher die Gliederung: (3x32) + 1 + (3x32). Dies würde heißen, daß auch in den Buchstaben die „32 wunderbaren Wege der Weisheit" bestimmend waren. Wie oben erwähnt, sind ja auch die 32 als Wächter am Lebensbaum bekannt.

In der Summe aller Buchstaben findet sich die ebenfalls schon gefundene Zahl der 248 positiven Gebote, die jedem Rabbinerschüler auch heute noch geläufig ist. Sonderbarerweise entspricht ihr der Zahlenwert von *bṣlm 'lhjm*, „nach dem Bilde Gottes" (Gen 1,27). Gerade in der Erfüllung der Gebote verwirklicht sich ja die Ebenbildlichkeit Gottes. Meines Erachtens liegt aber der tiefere Grund dieser Gebotszahl in der Weisheitsmystik. Im *sephär jᵉṣîrah* II,5 lesen wir: „Durch 231 Pforten geht alles hervor. So findet sich, daß alle Kreatur und alle Rede (Sprache) aus einem Namen hervor-

[26] SCHOLEM: Kabbala 277, 280, 293, 309.
[27] PHILO: Leben Mosis II (III), § 77 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000383

geht". Scholem[28] führt dazu aus: „Durch die Kombination der 22 Konsonanten kommt alles Wirkliche in den drei Schichten des Kosmos: der Welt, der Zeit und des menschlichen Körpers: als den Grundbereichen allen Seins zustande, speziell aus den „231 Pforten", das heißt deren Kombination zu je zwei Elementen". Mathematisch ausgedrückt ist 231 die arithmetische Reihe von 1 bis 21. In der Gebotzahl 248 ist die universale Schöpfungszahl 231 mit 17 aufgefüllt. Wir stoßen auf verschiedenen Wegen immer auf die gleichen Urprinzipien: Konsonanten-, Wort- und Weisheitsmystik. Innerhalb des Textes zählt gerade der Satz, der die Wende ausdrückt, 17 Buchstaben: *kj 'm btwrt JHWH ḥpṣw*, „vielmehr an der Torah JHWHs ist seine Lust" (Satz V).

Wenn nun die Zahl der Buchstaben einen fixen Sinn ergeben soll, ist die Fixierung der Schreibung, ob plene oder defektiv, eine innere Notwendigkeit. Dies war der vornehmliche Sinn der Randmasorah.

IV. RANDMASORAH UND „PFORTEN DER WELT"

Die Akribie, mit der der Randapparat des MT ausgearbeitet wurde, ist sicher bewundernswert[29]. Durch diese Stützen sollte der Text in seiner Unwandelbarkeit erhalten bleiben. Bei näherer Prüfung entdeckt man aber bald, daß der eigentlich philologische Ertrag dieser Randvermerke recht gering ist. Daher darf man die Vermutung aussprechen, daß sich im philologischen Gewand tiefere Mystik verbirgt. SCHOLEM[30] berichtet, daß R. Abraham von Narbonne nur Stichworte, *ra'šej pᵉraḳîm*, niedergeschrieben habe. „Sie machen eine Reihe von ausgezeichneten Worten bekannt, um mit ihnen jeden Kabbalisten so anzuregen, daß er an jeder Stelle, wo er ein solches Wort in der Bibel oder im Talmud findet, aufmerkt". Ob nun nicht die im Text ausgezeichneten Konsonanten ebenfalls diese mystische Spur weisen?!

Zum ersten Psalm finden sich ausgerechnet 13 Randvermerke, was an sich schon auffallend wirkt: Hinweis auf JHWH *'äḥad* (13) oder die 13 Attribute Gottes[31]. Davon beziehen sich 12 Randzahlen auf je einen, im Text angeringelten Konsonanten; eine Zahl verweist auf eine Wortverbindung, wobei das Ringelchen zwischen die zwei Wörter gesetzt ist (Vs 4a). Wir heben, um ein klares Bild zu bekommen, die Randzahlen mit den angeringelten Konsonanten heraus:

[28] SCHOLEM, Kabbala 25.

[29] WEIL, G. E.: Initiation á la Massorah. Leiden 1964 – DIAZ-ESTEBAN, F.: References to Ben Asher and Ben Naftali in the Massora Magna written in the Margins of MS Leningrad B 19 A. Textus VI (1968), 62–74.

[30] SCHOLEM: Kabbala 178.

[31] a. a. O. 308.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000384

š 4	/ o /.....19	ṣ 2
l 47		ḳ 7
ṣ 2		p 8
r 4		ṭ 4
ṣ 3		‘ .....10 (3 *ḥaser*)
t ..... 3 (2 *male'*)		
‘ 2		
65.....19.....31 = 19 + 96 = 115		

Achten wir zunächst auf die Endsumme 115. Im Randapparat finden sich zwei Einschränkungsn: *male'* – *ḥaser*; ziehen wir diese ab, so erhalten wir 115 — (2 + 3) = 110, also die Zahl der Lebensjahre des Weisen, auf die wir schon oben bei den Initien gestoßen sind.

Das Ringelchen zwischen der Wortverbindung bringt die Sonnenzahl 19, ähnlich wie oben die 19 Konjunktionen.

Die anderen Ziffern ohne die Einschränkung geben die Summe 96, die bereits in der Struktur der Buchstaben in Erscheinung trat. Aus Aufbauprinzip liegen die 32 Wege zugrunde (3 x 32 = 96).

Was sollen aber die angeringelten Konsonanten? Muß man sie als Zahlen lesen? Welche liegen überhaupt vor? Wenn wir sie in alphabetischer Reihung ordnen, erhalten wir: *ṭ l ‘ p ṣ ḳ r š t*; das heißt, von *‘Ajin* bis *Taw* genau alphabetische Abfolge, wogegen *ṭ* und *l* isoliert stehen. Vielleicht ist dies ein Hinweis auf die Deutung! Was sollen aber die auf diese Konsonanten bezogenen Randzahlen? Bloß die Beziehung zu anderen Bibelstellen herstellen, wo die gleiche Form gebraucht wird? Sicherlich! Aber es scheint, daß die Randzahlen als Multiplikatoren aufzufassen sind. Führen wir den Versuch einmal durch!

a) Die 231 Pforten: Zu *ṭet* gehört die Zahl 4, zu *lamed* 47. Multipliziert erhalten wir:

$$9 \times 4 = 36$$
$$30 \times 47 = 1410$$
$$= 1446 = 6 \times 231 = \text{sechsmal die „Pforten der Welt"}$$

b) Nochmals die 231 Pforten: Unter den 7 Konsonanten in alphabetischer Reihung kommt *‘Ajin* noch einmal, *Ṣade* noch zweimal vor, was im Ganzen 10 Posten ergibt. Dies legt die Einordnung der Zehn in die kleine Tetraktys[32] nahe. Im linken Diagramm bringen wir die Konsonanten mit ihren Randmultiplikatoren, im rechten die ausgeführte Rechnung:

[32] Ausführlicher zur großen und kleinen Tetraktys bei Meysing, J.: Contribution à l'étude des généalogies bibliques. RSR 39 (1956), 215.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000385

| | | |

ein philologischer Apparat, mit dessen Hilfe der Text abgesichert werden sollte. Man wird sogar gedrängt, die Wortmystik als die eigentliche Triebkraft des ganzen Systems zu postulieren. Ja sogar die minuziös gearbeitete Masorah parva weist die gleiche Spur. Wir wollen darauf nicht näher eingehen, vermerken nur, daß die Summe der Punktationen für Vokale, Dageš und Mappiḳ die Zahl 195 = 5x39 ergibt, also fünfmal den Namen des *JHWH 'äḥad* (26 + 13 = 39).

In der Masorah tritt sicher ein sehr kompliziertes System in Erscheinung, das auf die mittelalterlichen Masoreten zurückgeführt wird. Aber die Grundstruktur des gleichen Systems durchherrscht bereits den Bau der Wörter und Buchstaben. Die ins Grazile verfeinerte Masorah ist demnach eine echte Tochter der altjüdischen Weisheitsschule.

V) DIE SEPTUAGINTA UND IHRE HEBRÄISCHE VORLAGE

Wenn wir nun noch einen Blick auf die Septuaginta werfen, wird man von vornherein kaum erwarten können, daß auch hier ein Zahlensystem vorliegt. Auch hier kann nur das mühselige Experiment Klarheit bringen. Anhand der Ausgabe von A. Rahlfs liefern die drei Strophen folgendes Bild: 20 + 50 + 40 = 110; d. h. die LXX bringt als Summe die Zahl des weisen Lebens, der wir schon im MT begegneten. Die 350 Buchstaben aber weisen auf das zyklische Mondjahr.

Der Text der LXX zeigt gegenüber MT an zwei Stellen Erweiterungen; so in Vs 4a die Wiederholung „nicht so!" und in 4c die Ergänzung „vom Antlitz der Erde". Hat nun LXX diese Worte eingefügt, um die Leitzahl 110 zu erreichen oder standen sie schon in der hebräischen Vorlage? Wenn ja, dann hätte der hebräische Text fünf Worte mehr gehabt und zwar: *lo' ken* und *me'al pᵉnej ha'ᵃdamah* (Gen 6,7), in Summa also 72 Wörter und 263 = 231 + 32 Buchstaben. Trotz der erweiterten Textgestalt zeigt auch die Vorlage ein klares System. Als Richtwert wurde die Zahl 72 angezielt. Nun wurde die LXX von 72 Männern übersetzt. Es handelt sich um eine kosmische Grundzahl, Teilung der Ekliptik in zwölf Zeichen (6x12 = 72). In der Namensmystik ist 72 der Wert des großen JHWH, der durch die Einschreibung ins Dreieck entsteht. Nach der gleichen Zahl ist auch der Text von Ex 14,19–21 geprägt. Jeder Vers zählt 72 Buchstaben.

Daraus folgt, daß alle drei Textformen eine je selbständige Größe darstellen und nicht gemischt werden dürfen. Die in Ägypten geformte Übersetzung hat im Weisheitspsalm die altägyptische Zahl der 110 „Jahre" eines weisen Lebens nachgeformt; ihre hebräische Vorlage wählte die kosmische Zahl 72 als Richtwert. Warum hat aber MT in der dritten Strophe fünf Wörter gestrichen? Wohl um die 26 Wörter, den Wert des Namens JHWH

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000387

zu erhalten!? Als Summenzahl wurde die babylonische Sexagesimalzahl 67 gewählt. Steht also hinter MT eine babylonische Tradition, die aufgrund genauer Untersuchungen neuerdings postuliert wurde?[33]. Dies würde heißen, daß die Textgestalt zwar variiert, daß aber trotz der Verschiedenheiten die einzelnen Textformen nach einem ganzheitlichen mystischen Zahlensystem durchkomponiert wurden[33].

SCHLUSS

Wenn wir nun auf die eingangs zitierten Kommentare zurückgreifen, müssen wir ihnen insofern Recht geben, daß Psalm 1 tatsächlich ein Weisheitslied ist. Die Strukturuntersuchung dürfte gezeigt haben, daß Weisheit mehr ist als Lebenskunde. Alle Spuren weisen doch auf die „Weisheit", wie sie in der altjüdischen Mystik bekannt war. Dadurch werden mehrere Problemkreise angeschnitten. Ist der Frühansatz der jüdischen Mystik, wie ihn SCHOLEM bahnbrechend neu faßte, nicht doch zu niedrig? Wenn das System der sogenannten Kabbalah bereits in der Textgestalt des ersten Psalmes faßbar wird, müssen wir dann nicht noch weiter hinaufgehen? Bestimmte die Weisheits- und Zahlenmystik nicht bereits die Formung des alttestamentlichen Textes überhaupt? Ist der Ursprungsort dieses Systems nicht etwa gar in der Nähe des Propheten Ezechiel in Babylonien zu suchen?

Ferner ergibt sich ein Problem für die Textgeschichte. Wenn nun tatsächlich die Wortmystik die Formung des Textes mitbestimmt hat, müßte es die vornehmlichste Aufgabe der Textforschung sein, zuerst das tatsächlich den jetzigen Text durchformende Prinzip herauszuarbeiten, bevor man sich um die Vorstadien des Textes bemüht. Denn es könnte durchaus sein, daß der Wortsymboliker auch alte Quellen, etwa den Jahwisten, nach seinen Prinzipien umgestaltet hat. Daher wäre das auf dem internationalen Alttestamentler-Kongreß in Genf gestellte Postulat zu erneuern: Bevor wir uns in die Vorstadien hinauswagen, müßten jene ganzheitlichen Prinzipien erforscht werden, nach denen die Weisheitslehrer den endgültigen Text formten und gestalteten. Nicht bloß Sammeleifer und Bewahrungswille standen bei der Geburt der Bibel Pate, sondern noch mehr die Mystik des Wortes und der Weisheit[34]. Demnach wäre die zahlenkritische Methode ein

[33] Vergleichsweise ziehen wir noch die anderen alten Übersetzungen an. Die Peschitta hat trotz verschiedener Lautung die Zahl 67 des MT beibehalten. Vulgata zählt 86 Wörter, entsprechend dem Zahlenwert von Elohim. Ob dies reiner Zufall ist?

[34] Gerade die altjüdische Wortmysthik dürfte den besten Ansatzpunkt für die Theologie des Johannes abgeben. Sein theologisches Wagnis bestand doch darin, daß er versuchte, das Phänomen des Christus Jesus in ein System zu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000388

zwar neuer, aber in Wirklichkeit uralter Aspekt der Formkritik. Sie könnte die text-, überlieferungs-, geschichts- und formkritische Methode in nicht wenigen Belangen ergänzen und so zum besseren Verständnis des Werdens der Bibel beitragen.

bringen, Hier bot sich ihm nicht so sehr die hellenistische Logospekulation als vielmehr die genuin jüdische Wortmysthik als beste Lösung an. Im Prolog dominiert denn auch die Zahl 32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000389

FUNKTION UND SINN DER ÄLTESTEN HERAUSFÜHRUNGSFORMEL

Von Erich Zenger, Münster

In der Diskussion um die Entstehung der geschichtlichen Überlieferung Israels spielt der Glaubenssatz von der „Herausführung aus Ägypten durch Jahwe" eine zentrale Rolle. M. Noth nannte ihn das „Urbekenntnis Israels" und die „Keimzelle der ganzen großen späteren Pentateuchüberlieferung"[1]. In seiner ziemlich fest geprägten Form mit Jahwe als Subjekt, dem Kausativstamm von יצא als Prädikat, Israel/Söhne Israels als Objekt und Ägypten als Ortsangabe ist dieser Satz, gemessen an der Häufigkeit seines Vorkommens, die wichtigste theologische Aussage des AT[2].

Er steht in fast allen Schichten des AT, begegnet in mehreren syntaktischen Verbindungen (als finite Verbalform der 1., 2., 3. Person, Partizip, Infinitiv; Hauptsatz, Nebensatz, nominale Apposition) und erfüllt verschiedene Funktionen. Gerade diese vielfältige Funktionalisierung erfordert es, jeweils nach dem genauen Sinn der Herausführungsformel zu fragen. Die Unterscheidung von Form und Funktion, die G. Fohrer[3] betont hat, ist auch bei der Interpretation einer Formel zu beachten. Der Aussagegehalt des in der jeweiligen Formel Gesagten muß nicht bei allen Vorkommen der gleiche sein, sondern ist wesentlich bedingt durch die Funktion der Formel. Wegen ihrer Kürze läßt sich die Formel sehr leicht in die verschiedensten Zusammenhänge einfügen, wodurch häufig neue Bedeutungsnuancen entstehen, die bei der Interpretation der jeweiligen Stelle nicht übersehen werden dürfen. Die Frage nach der Funktion der Formel ist ein wichtiger Schritt der formgeschichtlichen Methode. Er bewahrt die Formgeschichte davor, zu einer zusammenhanglosen Formelgeschichte zu werden. Wer nach der Funktion einer Formel fragt, sucht sie in den größeren Zusammenhang einzuordnen, in den sie auf Grund ihrer Entstehung oder ihrer jeweiligen Verwendung gehört.

Diese Korrelation von Funktion und Sinn, die jede sprachliche Äußerung spezifiziert, das Wort in einem Satz ebenso wie den Satz in einem größeren Bedeutungsgefüge, ist auch bei der Interpretation der Herausführungsformel zu berücksichtigen. Wenn es z. B. Ex 13,3.9.14.16 zur Begründung des Pas-

[1] M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, 52.
[2] Vgl. die Übersicht bei Noth a. a. O. 50 f.
[3] G. Fohrer, Studien zum Buch Hiob, Gütersloh 1963, 68 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000390

sahopferbrauchs heißt „denn mit starker Hand hat uns Jahwe herausgeführt aus Ägypten", so ist dabei als Herausführungstat Jahwes die Tötung der Erstgeborenen Ägyptens gemeint. Anders in der Kriegspredigt Dt 7,17–26. Hier hat die Herausführungsformel die Funktion des Traditionsbeweises und bezeichnet die Gesamtheit der Plagen und die Vernichtung der Ägypter im Meer: „Fürchte dich nicht . . ., erinnere dich vielmehr dessen, was Jahwe, dein Gott, dem Pharao und ganz Ägypten angetan hat, der großen Prüfungen, die du mit eigenen Augen sahest, der Zeichen und Wunder, der starken Hand und des ausgestreckten Armes, mit denen Jahwe dein Gott dich herausführte" (Dt 7,18 f.). An die ganze Zeit des Exodus, d. h. den Weg von Ägypten über den Gottesberg und durch die Wüste bis an die Grenze Kanaans, ist gedacht, wenn die Herausführungsformel die Funktion einer chronologischen Angabe übernimmt. So heißt es Lev 23,42 f.: „In Hütten sollt ihr sieben Tage lang wohnen . . ., damit eure Generationen es lernen, daß ich die Israeliten in Hütten habe wohnen lassen bei der Herausführung aus Ägypten". Hier meint „Herausführen" den Weg und nicht die Plagen oder das Schilfmeerwunder. Ähnlich groß ist die Bedeutungsbreite an den Stellen, an denen die Formel mit dem deuteronomischen Theologumenon des Bundes bzw. mit בְּרִית in der spezifisch deuteronomi(sti)schen Bedeutung „Dekalog" kombiniert ist, z. B. Dt 29,24: „Weil sie den Bund Jahwes, des Gottes ihrer Väter, verlassen haben, den er mit ihnen geschlossen hatte bei der Herausführung aus Ägypten". Ähnlich vor allem in der dtr Schicht bei Jeremia, z. B. Jer 11,3 f.: „Verflucht ist der Mann, der den Worten dieser Berit (= des Dekalogs) nicht gehorcht, die ich euren Vätern am Tage der Herausführung aus Ägypten . . . geboten habe". Schon B. Duhm bemerkt hierzu: „Es ist klar, daß mit dem Ausdruck ‚an dem Tage, wo ich usw.' jene Zeit bezeichnet werden soll, wo Jahwe das Volk Israel selbständig machte und ihm seine Gesetze und Einrichtungen gab. Das ist aber die Zeit des Mose überhaupt[4]." In der Funktion der berichtenden Notiz schließlich steht die Formel z. B. Ex 12,51 für das bloße Faktum des Überschreitens der Grenzen des ägyptischen Territoriums.

Die angeführten Beispiele illustrieren, wie differenziert die Frage nach dem Sinngehalt der Herausführungsformel sein muß. Nimmt man sie wie M. Noth als Keimzelle der ganzen Pentateuchüberlieferung oder wie G. von Rad[5] wenigstens als Kristallisationspunkt einer Exodustradition,

[4] B. Duhm, Das Buch Jeremia (KHC 11), Tübingen 1901, 81. Das hier gebrauchte צוה pi. widerlegt die neuerdings wieder von S. Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament, Stuttgart 1965, 180 ff. vorgebrachte These, Jer 31, 32; 34, 13 sehe das Herausführen selbst als Akt des Bundesschließens.

[5] G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (BWANT 26) Stuttgart 1938.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000391

um diese von einer Sinaitradition zu trennen, muß deshalb unbedingt zuvor nach Funktion und Sinn der Formel gefragt werden. Diese Frage soll hier für die älteste Herausführungsformel gestellt werden. Es ist die Frage nach ihrer Herkunft bzw. nach ihrem ursprünglichen Sitz im Leben[6].

Gerade dazu meint nun Noth, für die Herausführungsformel sei die Frage „nicht zu stellen und jedenfalls nicht zu beantworten, welche besonderen kultischen Gegebenheiten für das Aussprechen dieses Bekenntnisses der rechte ‚Sitz im Leben' waren; denn dieses Bekenntnis war von zu allgemeinem Belang, als daß es nicht bei jeder kultischen Gelegenheit ... hätte ausgesprochen werden können und müssen"[7]. Vermutlich läßt sich diese These Noths aber zu sehr vom vorausgesetzten Inhalt der Formel, den er als „Vernichtung der Ägypter im Meer" bestimmt, leiten. Nun fehlt die Herausführungsformel aber gerade im Mirjamlied (Ex 15,21) und in den alten Berichten vom Aufbruch aus Ägypten (Ex 12,38;11,8). Man kann also nicht einfach allgemein beim Inhalt der ältesten Exoduserzählungen ansetzen, um Herkunft und Sinn der Rede von der „Herausführung" zu bestimmen, zumal das ‚eigentliche Stichwort von Ex 1–15 *šalaḥ* pi. ‚entlassen' lautet"[8].

Ebensowenig ist das sog. kleine Credo ein geeigneter Ausgangspunkt, um den ursprünglichen Sinn und Bezug der Formel zu erhalten. Wie W. RICHTER jüngst gezeigt hat[9], steht ein solches Credo nicht am Anfang der Entwicklung, sondern ist das Ergebnis eines komplizierten theologischen Prozesses, in dessen Verlauf ursprünglich isoliert entstandene und verwendete Formeln zu einem mehr oder weniger kanonischen Schema verbunden werden. Ist demnach die isolierte Einzelformel das Ursprüngliche, so ist nach dem ältesten literarischen Beleg der Herausführungsformel zu fragen,

[6] Als Ergebnis einer kleinen lexikographischen Untersuchung zu הוציא mit Gott als Subjekt stellt P. HUMBERT, Dieu fait sortir: ThZ 18 (1962) 361 „la conception de l'exode d'Israël comme une délivrance de captivité par Dieu" heraus. Das muß nicht sofort bedeuten, der Exodus sei nach dem Pattern des juridisch-sozialen Sklavenloskaufs interpretiert (vgl. etwa D. DAUBE, The Exodus Pattern in the Bible, London 1963), wie unsere Deutung zeigen wird. J. WIJNGAARDS, הוציא and העלה, a twofold approach to the exodus: VT 15 (1965) 91–102 nimmt vorschnell als Inhalt der הוציא-Formel das Schilfmeerwunder an und weist sie den ältesten Sinaitraditionen zu. B. S. CHILDS, Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions, in: Hebräische Wortforschung (Fs.-W. Baumgartner) (VTS 16), Leiden 1967, 30–39 weist nach, daß die Formel erst in deuteronomischer Zeit auf die Bezeichnung des Schilfmeerwunders eingeengt wurde.

[7] NOTH a. a. O. 52.

[8] G. FOHRER, Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1–15 (BZAW 91), Berlin 1964, 1[1].

[9] W. RICHTER, Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des „kleinen geschichtlichen Credo",: Wahrheit und Verkündigung (Fs.-M. Schmaus), München 1967, 175–212.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000392

um von ihm aus über die Verwendung in der Literatur zurück auf einen konkreten Lebensbezug der Formel zu kommen.

Die älteste[10] Bezeugung der „Herausführung" begegnet in dem zweifach überlieferten Vers aus den Bileamsprüchen Num 23,22 = 24,8: אֵל מוֹצִיאוֹ מִמִּצְרַיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ. Ohne auf das schwierige Verhältnis der sog. Bileamlieder zu ihrem erzählenden Kontext hier näher eingehen zu können[11], darf als gesichert gelten, daß sie dem Jahwisten bzw. Elohisten bereits formuliert vorlagen. Gewöhnlich deutet man das alte Lied 24,3b–9 als ein Königslied, das wegen der Erwähnung des Agag mit Saul in Verbindung gebracht wird. Nun führte freilich nach 1 Sam 15[12] der Sieg Sauls über Agag von Amalek nicht zur Erhöhung von Sauls Königtum, wovon Num 23,7 nach der üblichen Deutung spräche, sondern zu dessen Ende. Saul wird nach 1 Sam 15 vielmehr als König verworfen, weil er im Kampf mit Agag die Herrschaft Jahwes mißachtet hat, indem er Jahwes Banngebot nicht voll erfüllte. Nimmt man Num 24,8 als ein selbständiges Glied des Liedes, so fällt schon bei einer ersten formkritischen Analyse seine Sonderstellung auf. Während V 3b–7 und V 9 aus Verbalsätzen bestehen, ist V 8 ein Zustandssatz mit partizipialem Prädikat. Diese Beobachtung läßt sich aber gut erklären, wenn man V 8 als nominale Apposition zu V 7b sieht und ihn als dessen inhaltliche Explikation versteht, d. h. das Lied preist dann nicht Sauls, sondern Jahwes Königtum. V 8 wäre so eine Königsprädikation Jahwes, des wahren Königs in Israel, der seine Königsherrschaft durch die Herausführung aus Ägypten begründet und nun in der durch Samuel ausgeführten Vollstreckung des Herem an Agag, die Saul unterlassen hatte, sein Königtum gegen Sauls mißbrauchtes Stellvertreterkönigtum erneut bewiesen hat.

Daß diese Deutung von Num 24,3b–9 zumindest möglich ist, zeigt Num 23,22, wo die gleiche El-Prädikation eindeutig Königstitel Jahwes ist. Denn die תְּרוּעָה, der Huldigungsruf, der einem erscheinenden oder anwesenden König entboten wird, gilt Num 23,21 nicht einem menschlichen König, sondern Jahwe[13]. Gerade als König trägt Jahwe ja auch den Namen des

[10] Vgl. Richter a. a. O. 180.

[11] Die einschlägige Literatur seit 1962 stellt zusammen: J. Coppens, Les oracles de Biléam: leur origine littéraire et leur portée prophétique, in: Mélanges Eugène Tisserant I (Studi e Testi 231), Città del Vaticano 1964, 67 f[1]; vgl. noch R. Largement, Les oracles de Bile'am et la mantique suméro-akkadienne, in: Mémorial du cinquantenaire 1914–1964 (Travaux de l'Institut Catholique 10) Paris 1964, 37–50.

[12] Zur literar-, form- und traditionskritischen Problematik des Kapitels vgl. H. Seebass, 1 Sam 15 als Schlüssel für das Verständnis der sogenannten königsfreundlichen Reihe 1 Sam 9,1–10, 16; 11,1–15 und 13,2–14,52: ZAW 78 (1966) 148–179.

[13] So auch M. Noth, Das vierte Buch Mose (ATD 7), Göttingen 1966, 163; er bezieht V 22b dann allerdings auf Israel.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000393

Götterkönigs El[14]. Aber Jahwes Königstat par excellence ist das „Herausführen aus Ägypten"; dadurch unterscheidet sich sein Königtum vom Götterkönigtum Els, dessen Name er übernommen hat. Damit stoßen wir aber auf einen Sitz im Leben, der uns zur Bestimmung der ursprünglichen Bedeutung des hymnischen Epithetons אֵל מוֹצִיא מִמִּצְרַיִם verhilft.

Die prädikative Aussage מוֹצִיא begegnet von Jahwe ausgesagt nur noch zweimal im AT und zwar Ps 68,7 und 2 Sam 22,49. Beide Texte gehören zum alten Bestand des AT.

Ps 68,5–7 ruft zum Lobpreis Jahwes auf:

„Singt Jahwe, spielt seinem Namen!
Ein Vater der Waisen
Ein Anwalt der Witwen
ist Jahwe in seiner heiligen Wohnung.
אֱלֹהִים מוֹשִׁיב יְחִידִים בַּיְתָה
מוֹצִיא אֲסִירִים בַּכּוֹשָׁרוֹת

Auch wenn בַּכּוֹשָׁרוֹת schwer zu interpretieren ist[15], dürfte klar sein, daß Jahwe hier nach dem Bild gezeichnet wird, „das man sich im alten Orient von einem idealen König machte"[16]. Zu dessen Aufgaben gehörte das Eintreten für das Recht, d. h. die Sorge für die personae miserabiles und die „Herausführung" = Befreiung der Gefangenen und Unterdrückten.

In dem in seinem Grundbestand alten Danklied Davids 2 Sam 22 = Ps 18, das zwar kein ausgesprochenes Loblied auf Jahwes Königsherrschaft ist, in dem David sich aber V 51 ausdrücklich als Jahes König, d. h. als Stellvertreter von Jahwes Königtum bezeichnet, heißt Jahwe ebenfalls מוֹצִיא. Diese Stelle ist für das Verständnis des Epithethons in den Bileamliedern um so wichtiger, als es hier ebenso wie dort in Verbindung mit אֵל steht:

„Jahwe lebt! Gepriesen sei mein Fels.
Erhaben der Gott meines Heils:
הָאֵל הַנֹּתֵן נְקָמוֹת לִי וּמוֹרִיד עַמִּים תַּחְתֵּנִי
וּמוֹצִיאִי מֵאֹיְבָי[17] . . ." (2 Sam 22,47–49)

[14] Vgl. W. H. SCHMIDT, Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes (BZAW 80), Berlin 1966², 85 ff.

[15] Siehe die Diskussion bei H. J. KRAUS, Psalmen (BK XV, 1), Neukirchen 1961², 466 f.

[16] H. J. KRAUS a. a. O., 472; ugaritische Parallelen bei J. GRAY, Social Aspects of Canaanite Religion, in: Volume du Congrès Genève 1965 (VTS 15), Leiden 1966, 172.

[17] Ps 18,49 liest (interpretiert ?) מְפַלְּטִי מֵאֹיְבָי

Jahwe ist König, indem er für die Seinen eingreift, sie aus ihrer Not herausführt, d. h. sie aus ihrer Bedrängnis herausreißt und ihnen die Weite der Freiheit schenkt, wie V 20 das „Herausführen" interpretiert: „Er führte mich heraus ins Weite, errettete mich, denn er hatte Wohlgefallen an mir".

Der älteste uns greifbare Bezug der Aussage von Jahwe als dem מוֹצִיא ist demnach das Königtum Jahwes, vor allem in seiner Abgrenzung gegen das Götterkönigtum Els. Der partizipiale Stil dieser ältesten Belege, der für den Hymnus charakteristisch ist[18], läßt sogar vermuten, daß dieses Jahwe-König-Epithethon den Verfassern der Bileamlieder bereits vorlag und dann besonders an Bedeutung gewann, als man sich in Israel mit dem aufkommenden politischen Königtum auseinandersetzte. Das Bild des irdischen Königs, zu dessen Aufgaben es gehört, die Gefangenen „herauszuführen", ist somit das Modell, mit dem man in diesem Epithethon das Exodusgeschehen deutet. Dabei handelt es sich freilich weniger um eine inhaltliche Kurzfassung der sog. Exodustradition, sondern primär um den theologischen Versuch, Jahwes Stellung zu Israel zu formulieren. Die ursprüngliche Jahwebezogenheit dieser hymnischen Formel wird bestätigt durch ihr Weiterleben in der fast ausschließlich Verwendung im Ich-Du-Stil bzw. in der relativen Apposition, wo der Funktionsträger also immer Jahwe und nicht das Ereignis der Herausführung ist[19]. Wie problematisch es ist, einfach von dieser Formel aus Entscheidungen über den Umfang der Exodustradition bzw. konkret über ihr Verhältnis zur Sinaitradition zu treffen, dürfte nach dem Gesagten deutlich werden.

Das Bekenntnis zu Jahwe als dem königlichen Rechtsbringer für die Unterdrückten wird dann ausdrücklich formuliert, wenn man von der „Herausführung aus dem Sklavenhaus Ägypten" spricht, oder wenn die Herausführung als Antwort Gottes auf das Schreien der unterdrückten Israeliten gilt. So ist es nicht verwunderlich, wenn das Siegeslied am Schilfmeer mit dem Ruf schließt: יְהוָה יִמְלֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד (Ex 15,18)[20]. Jahwe ist König über Israel, weil er Heilstaten (יְשׁוּעוֹת) wirkt (Ps 44,5; 74,12). Er ist מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וְגֹאֲלוֹ, König Israels als sein Erlöser und Befreier (Is 44,6). Noch bei Ezechiel gilt die Herausführung als die Königstat Jahwes, wenn er den neuen Exodus als Jahwes Königserweis darstellt: „So wahr ich lebe, spricht Jahwe: Mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm und mit ausgeschüttetem Grimm will ich mich als König über euch erweisen, denn ich werde euch

[18] Vgl. H. Gunkel – J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1966², 44–47.

[19] Siehe die Zusammenstellung bei J. Wijngaards, The Formulas of the Deuteronomic Creed, Tilburg 1963, 23 ff.

[20] Vgl. J. de Fraine, La royauté de Yahvé, in: Volume du Congrès Genève 1965 (VTS 15), Leiden 1966, 138.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000395

herausführen = befreien aus den Völkern" (Ez 20,33). Als fundamentale Königstat Jahwes, durch die er Israel für sich befreit hat, begründet das „Herausführen" schließlich Jahwes Vollmacht, der Gesetzgeber seines Volkes zu sein. Die Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens ist der Königstitel, der am Anfang des Dekalogs steht, in den das alte Königsgesetz aufgenommen wurde. Man wird die Formel אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים (Ex 20,2) deshalb weniger als Selbstvorstellungsformel denn als Hoheitsformel verstehen, deren Funktion mit der des Prologs der altorientalischen Gesetzeskorpora zu vergleichen ist[21]. Auch Lipit Ištar begründet z. B. seine Gesetzgebung mit dem Hinweis: „Fürwahr, ich habe Freiheit gegeben den Söhnen und Töchtern von Nippur, . . . Ur, Irsin . . ., Sumer und Akkad, die in Sklaverei waren"[22]. Es ist kein Zufall, daß auch sonst als Gesetzesbegründungsformel fast nie die העלה-Formel, sondern gerade die הוציא-Formel gebraucht wird.

Als ursprünglicher Sitz im Leben der Herausführungsformel legt sich somit die seit der Landnahme belegte Königsprädikation Jahwes nahe. Dann stellt sich aber die Frage, ob es sich hier wirklich von Anfang an um ein „gemeinsames Bekenntnis von Gesamtisrael"[23] handelt bzw. ob das Objekt der Formel von Anfang an „Israel" gelautet hat. Sowohl die Bileamsprüche wie auch die Hoheitsformel im Dekalog, in der das Suffix nicht unbedingt die feste Größe „Israel" meinen muß, sprechen eher dafür, daß „Israel" erst im Laufe der Zeit festes Glied der Formel wurde. Will man den Sitz im Leben der Formel noch näher festlegen, kann wegen der Bileamlieder das Gebiet des Nordreichs in Frage kommen. Allerdings scheint die Formel später besonders in der jerusalemischen Theologie beliebt zu werden, wie ihr gehäuftes Vorkommen bei Ezechiel und in der Priesterschrift anzeigt[24].

Entstehung und Sitz im Leben der הוציא-Formel wären damit auch deutlich von der העלה-Formel abzugrenzen[25]. Für sie hat W. Richter als Sitz

[21] So auch TH. VRIEZEN, Exode XX, 2 introduction au Decalogue: formule de loi ou d'alliance, in: CH. HAURET (Hrsg.), Au grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament (Recherches Bibliques VIII), Bruges 1967, 42–45.

[22] ANET 159.

[23] M. NOTH, Überlieferungsgeschichte 52.

[24] Die Funktion des Jahwe-Königtitels könnte auf die Lade als ursprünglichen Haftpunkt der Formel verweisen, zumal die ältesten Erzählungen von der Lade diese in den Zusammenhang mit „Befreiungskriegen" bringen. Durch die Überbringung der Lade nach Jerusalem hätte auch die הוציא-Formel dort besondere Bedeutung gewonnen, was ihre spätere Beliebheit in Jeruslalem erklärte.

[25] Anders meint M. NOTH, Überlieferungsgeschichte 54[169], daß העלה „in ziemlich beliebigem Wechsel mit הוציא in dem sonst im allgemeinen fest und starr formulierten Glaubenssatz auftritt".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000396

im Leben die Zelttradition vermutet, da im Nathanspruch 2 Sam 7,6 die Heraufführungsformel zur Abgrenzung der Epoche dient, in der Jahwe kein Haus, sondern ein Zelt als Wohnung hatte[26]. Nun gibt dieser Vers freilich kaum die ursprüngliche Verwendung der Formel, da sie hier keine selbständige Aussage ist, was aber das Charakteristikum einer ursprünglichen Formel sein muß[27]. Ältester Beleg der העלה-Formel ist m. E. deshalb die Präsentationsformel, mit der Jerobeam nach 1 Kg 12,28 die von ihm angefertigten zwei goldenen Kälber vorstellt: הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. Diese Formel wird nicht erst von Jerobeam geprägt sein, sondern gehörte wohl zu den alten Stierbildtraditionen, mit deren Hilfe er das Nordreich religionspolitisch gegenüber Jerusalem autonom machen wollte. Wie die polemische Verwendung der Formel dann in Ex 32,4.8 beweist, betrachtete man die Formel später als religiöses Spezifikum des Nordreichs bzw. seines religiösen Abfalls[28]. Die Inanspruchnahme des Stierbilds durch Jerobeam bedeutet den Rückgriff auf die wohl im Nordreich beheimatete Tradition von einem – wie auch immer beschaffenen – Führungssymbol[29], mit dem man den Glauben an die Heraufführung durch Jahwe aus dem Lande Ägypten verband. Im Unterschied zur הוציא-Formel ist bei der העלה-Formel weniger an Jahwe als den königlichen Befreier gedacht, sondern an den Weg, den er die Seinen von Ägypten nach Palästina führte. Während die הוציא-Formel deshalb meist Jahwe zum Subjekt hat, sind das Subjekt der העלה-Formel in 1 Kg 12,28 und Ex 32,4.8. die Kälber; an acht weiteren Stellen ist sogar Mose Heraufführer des Volkes[30]. Heißt es in der alten הוציא-Formel deshalb nur „Herausführen aus Ägpyten", wobei Ägypten Personifizierung der unterdrückenden Macht ist, so spricht die alte העלה-Formel vom „Heraufführen aus dem Lande Ägypten", wodurch die schon durch העלה gegebene mehr geographische Vorstellung noch unter-

[26] W. Richter, a. a. O. 180.

[27] Die Formulierung „von dem Tag des Heraufführens bis zu diesem Tag" läßt sogar eine Herkunft erst aus der deuteronomischen Schule erwägen (vgl. 1 Sam 8,8; Jer 11,7; auch dtr 1 Kg 8,16 wird die Wahl der Stadt Jerusalem als Sitz des Tempels durch eine ähnliche chronologische Angabe mit הוציא-Formel eingeleitet; vgl. außerdem Jer 7,22; 11,4; 31,32; 43,13). M. Görg, Das Zelt der Begegnung Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels (BBB 27), Bonn 1967, 135 hält 2 Sam 7,6 für altes Spruchgut des Heiligtums von Gibeon; siehe bei ihm a. a. O., 86 auch weitere Literaturangaben.

[28] Vgl. W. Richter, a. a. O. 183; anders W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen 1961, 145 ff.

[29] Vielleicht kann man mit O. Eissfeldt, Lade und Stierbild: ZAW 58 (1940/41) 190–215 an eine Stierbildstandarte denken. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung siehe M. Weippert, Gott und Stier: ZDPV 77 (1961) 93–117 und C. F. A. Schaeffer, Nouveaux témoignages du culte de El et de Baa a Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine: Syria 43 (1966) 1–19.

[30] Ex 14,11; 17,3; 32,1.23; 33,1.12; Num 20,5; 21,5.

25 Or.-Tg.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000397

strichen wird. Auch hier ist die Frage nach dem Verhältnis zur Sinaitradition aus der bloßen Formel nicht zu entscheiden. Die Vorstellung der Anabasis schließt ein Sinaiereignis jedenfalls nicht aus.

Beide Formeln unterscheiden sich somit anfangs nicht nur durch eigenen Sitz im Leben und verschiedenes Alter, sondern vor allem durch die theologische Perspektive: Die העלה-Formel hat primär den Weg von Ägypten nach Palästina vor Augen und deutet ihn von Jahwe her; die הוציא-Formel hingegen blickt primär auf Jahwe bzw. sein Königtum und begründet dieses mit der Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten. Kurz: die הוציא-Formel ist primär eine Aussage über Jahwe, die העלה-Formel deutet primär das Ereignis des Exodus. Mit der literarischen Verwendung der Formeln werden diese Unterschiede zwar mehr und mehr nivelliert, sie sind aber zu beachten, wenn man aus ihnen so weitreichende überlieferungsgeschichtliche Folgerungen ziehen will, wie das seit M. Noth und G. von Rad oft geschehen ist. Es will mir scheinen, daß man die Entstehung des Tetra/Penta/Hexateuch weniger aus einem vorgegebenen theologischen Schema wie dem Credo[31] oder einem Element desselben, sondern eher aus den alten, wenn auch kleinen Erzählungskränzen oder -reihen zu erklären hat, deren eine den Weg von Ägypten über den Gottesberg und durch die Wüste bis nach Kanaan überlieferte. Zu diesen ältesten Überlieferungen wird man nur durch eine nüchterne Analyse, die von dem „mühevollen Geschäft der Sonderung der ursprünglichen Erzählungsstränge"[32] ausgeht, gelangen. Denn auch für das AT wird der Grundsatz gelten: Geschichte kommt ursprünglich zu Wort in Geschichten; Formeln, die eine Kurzfassung von Geschichte sein sollen, setzen solche Geschichten voraus.

[31] Zur Diskussion um das „Credo" vgl.: A. WEISER, Einleitung in das Alte Testament, Göttingen 1966⁶, 79 ff; A. S. VAN DER WOUDE, Uittocht en Sinai, Nijkerk 1960; C. H. W. BREKELMANS, Het ‚Historische Credo' van Israel: ThT 3(1963) 1–11; TH. VRIEZEN, The Credo in the Old Testament, in: Studies on the Psalms, Ou Testamentiese Werkgemeenschap in Suid-Afrika, Potchefstroom 1963; H. B. HUFFMON, The Exodus, Sinai and the Credo: CBQ 27 (1965) 101–113; L. ROST, Das kleine geschichtliche Credo, in: Das kleine geschichtliche Credo, Heidelberg 1965, 11–25; PH. B. HARNER, Exodus, Sinai and Hittite Prologues: JBL 85 (1966) 233–236; J. SCHREINER, Die Entwicklung des israelitischen ‚Credo': Conc 2 (1966) 757–762; H. GESE, Bemerkungen zur Sinaitradition: ZAW 79 (1967) 137–154.

[32] G. FOHRER, Überlieferung und Geschichte 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000398

BEDEUTUNGSNUANCEN DER AUSDRÜCKE FÜR „GESETZ" IM DEUTERONOMISCHEN SPRACHGEBRAUCH

Von Georg Braulik OSB, Rom

Die in den Lexika angegebenen Bedeutungsgrenzen der verschiedenen Ausdrücke für „Gesetz" werden im Deuteronomium weitgehend aufgelöst. Eine genaue Überprüfung ihres Kontextes zeigt jedoch, daß es sich dabei z. T. um einen speziellen Gebrauch der jeweiligen Worte handelt, der für das Deuteronomium jedoch den Normalgebrauch darstellt. Das neue Lexikon von W. Baumgartner[1], das sonst Hinweise auf die Verwendung der Worte für bestimmte Gegenstandsbereiche gibt, berücksichtigt diese „Sondersprachen" innerhalb bestimmter Stile, Themen usw. des AT zu wenig. Als termini technici müßten diese Ausdrücke, die nur im Sprachspiel ihres Zusammenhangs zu erkennen sind, Aufnahme finden. An *dābār* und *bᵉrît* soll exemplarisch ihre spezialisierte Bezeichnungsfunktion im Deuteronomium gezeigt werden. Eine spätere Arbeit in der Zeitschrift „Biblica" wird dies umfassend und unter Einschluß aller deuteronomischen Gesetzesworte darlegen.

1. *dābār, dᵉbārîm*

An 18 Stellen des Deuteronomiums werden *dābār* bzw. *dᵉbārîm* synonym für „Gesetz, Gebote" verwendet.

a) Drei Stellen von *dābār* im Singular (4,2; 13,1; 30,14) und vier von daher zu verstehende Pluralstellen (6,6; 11,18; 12,28; 28,14) meinen das ganze, von Moses verkündete „Gesetz". Sie werden stets mit *ṣwh* (im *ptc pi*) zusammengestellt (fehlt nur 11,18), das von Moses als dem Subjekt des „Promulgationssatzes" ausgesagt wird, und finden sich (mit Ausnahme von 30,14) in einem „paränetischen Schema".

b) Die restlichen acht Stellen mit *dābār* im Plural (4,10.13.36; 5,5.22; 9,10; 10,2.4) werden niemals mit *ṣwh* konstruiert und haben nicht Moses (Ausnahme 5,5), sondern stets Gott zum Subjekt, der die (*ʿᵃśeret*) *haddᵉbārîm* am Horeb direkt dem Volk mitteilt. Die *dᵉbārîm* bezeichnen hier den Dekalog.

[1] Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Leiden 1967³. Lieferung 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000399

2. *b^{e}rît*

Im Deuteronomium steht der *b^{e}rît* als gnädigen Zusage Gottes an die Väter (4,31; 7,9.12; 8,18) eine *b^{e}rît* gegenüber, die als Gottes „Gesetz" den Menschen verpflichtet[2].

a) Klammert man 29,1–20 samt seiner Überschrift in 28,69 aus, dann wird *b^{e}rît* (4,13.23; 5,2.3; 9,9.11.15; 10,8; 17,2; 31,9.16.20.25.26) stets beim Horeb angesetzt, was auch für 29,24 mit seiner vagen Bestimmung „bei der Herausführung aus dem Land Ägypten" gilt. Der gemeinte Verpflichtungsinhalt ist dabei im Dekalog zu sehen, worauf sich auch die Ausdrücke *luḥōt habb^{e}rît* und *'^{a}rôn b^{e}rît JHWH* beziehen. Eine Verletzung dieser *b^{e}rît* geschieht durch Übertretung des ersten Dekaloggebotes.

b) In 28,69–29,20 findet sich *b^{e}rît* im Kontext einer Selbstverpflichtungszeremonie, die im Land Moab vollzogen wird. Die *b^{e}rît* meint hier einen Eid. In 28,69, das jene Zeremonie ankündigt, wird *dibrê habb^{e}rît* als Bezeichnung für „Schwurtexte" verwendet.

Dieser Sachverhalt sollte, gleichgültig, ob damit nur ein typisch deuteronomischer Gegenstandsbezug oder eine spezielle deuteronomische Sonderbedeutung vorliegt, in einem Lexikon berücksichtigt werden, und könnte so einen kleinen Beitrag zur deuteronomischen Sprachregelung bilden.

[2] Zum prinzipiellen Neuverständnis des Begriffes b^{e}rît vgl. E. KUTSCH, Gesetz und Gnade. ZAW 79 (1967) 18–35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000400

DIE GATTUNG DES 139. PSALMS

Von H.-P. Müller, Münster

„Der einzigartige Psalm ist halb Hymnus, halb lehrhafte Betrachtung über eins der größten theologischen Probleme, das von der göttlichen Allwirksamkeit über Raum und Zeit. Insofern berührt er sich mit der Weisheitsliteratur und erinnert an gewisse halb lehrhafte, halb lyrische Ausführungen im Buch Hiob" – so hat R. Kittel den 139. Psalm charakterisiert[1]. Für H. Gunkel war er der Gattung nach „nicht leicht zu fassen": vom Hymnus ausgehend sei der Dichter in Inhalt und Form weit über ihn hinausgekommen[2]. A. Weiser schließlich findet eine „originelle Mischform von Hymnus und Gebet" und bemerkt, daß „gedankliche Reflexionen den Rahmen des Hymnus sprengen"[3].

Demgegenüber hat E. Würthwein – Anregungen von H. Schmidt[4] und A. Bentzen[5] folgend – Ps. 139 den „Gebeten des Angeklagten" zugeordnet: der Betende stehe, wie vor allem die Verse 21–24 zeigen, unter dem Verdacht des Götzendienstes, gegen den er Jahwe zur Feststellung seiner Unschuld anruft. Die Bitten „erforsche mich", „prüfe mich" können dabei als Hinweise auf ein folgendes Ordal verstanden werden; V. 1–18 verdeutlichen nur, „wer der Gott ist, vor dem der Beter steht, und was es bedeutet, sich vor ihm einer Untersuchung zu stellen"[6]. – Dem hat sich mit einigen Modifikationen H.-J. Kraus angeschlossen. „Ps. 139 setzt ein wie ein individuelles Dank- und Vertrauenslied, er klingt aus mit Worten, die der Beter einst in seiner Not vor Jahwe ausrief. Würde der Sänger chronologisch exakt vorgegangen sein, dann hätte er 19–24 an den Anfang stellen müssen". Die Verse 1–18 seien, wie es Würthwein ähnlich für V. 6 annimmt, „durchwirkt von Elementen der ‚Gerichtsdoxologie'"[7]. – L. Delekat schließlich hält den Verfasser mit Wahrscheinlichkeit für einen Asylflüchtling des Zionstempels, „der erwartet, lebenslänglich im Heiligtum zu bleiben"; seine Gegner hätten, wie Delekat aus V. 20 entnimmt, einen Falscheid gegen ihn geschworen, lebten aber allen Regeln gerechter Retribution

[1] Die Psalmen, 1922[3], S. 419.
[2] Die Psalmen, 1926, S. 587.
[3] Die Psalmen, 1963[6], S. 554.
[4] Das Gebet des Angeklagten im AT, 1928, S. 26.
[5] Fortolkning til de Gammeltestamentlige Salmer, 1940, S. 654 ff.
[6] Erwägungen zu Ps 139, VT 7, 1957, S. 165 ff; Zitat S. 175.
[7] Psalmen, 1966[3], S. 916.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000401

zum Trotz noch immer. Im Gegensatz zu Würthwein und Kraus stellt Delekat dabei die Frage, ob die Gedanken des Dichters „um eine reale Möglichkeit" kreisen, „was seine Versündigung sein könnte"[8]. – Gemeinsam ist den drei zuletzt genannten Konzeptionen die Beheimatung des Psalms in einer durch eine sakrale Rechtsinstitution geschaffenen Situation. Damit ist ein Verständnis des Psalms angelegt, das zu dem Kittels, Gunkels und Weisers in einem wesentlichen Gegensatze steht. Dieser Umstand fordert zu einer Auseinandersetzung heraus.

I.

Es scheint mir keine Frage zu sein, daß der Psalm in starkem Maße von hymnischen Elementen beherrscht ist.

Zunächst wollen die Perfektformen in den Versen 1–5.13–16 zumeist keine abgeschlossenen punktuellen Handlungen berichten, sondern vielmehr nach Analogie des akkadischen Stativs verstanden werden. Dieser bezeichnet bei transitiv-fientischen Verben, wie sie in unserem Text vor allem begegnen, „den sich aus der Verbalhandlung ergebenden Zustand"[9]. So meinen die Perfektformen in V. 1–5.13–16 das durch das betreffende Handeln konstituierte Wesen Gottes, dem ein spezifisches Wesen des Menschen als des Objekts solchen Handelns entspricht.

In diese Richtung weisen freilich zunächst die imperfecta consecutiva, die in V. 1 und 5 die vorangehenden perfecta aufnehmen: das stativische Element hat hier also seinen Schwerpunkt beim jeweils zweiten Glied der Verbindung[10]. Denn die im Perfekt gebrauchten Verben חקר und צור haben

[8] Asylie und Schutzorakel am Zionsheiligtum, Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen, 1967, S. 255 f.

[9] W. von Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik, 1952, § 77e. – Herrn Professor von Soden danke ich für eine Reihe wertvoller Hinweise und Hilfen auf dem Feld des Philologischen.
Für das Fortleben der stativischen Funktion der Afformativkonjugation im Hebräischen ist u. a. das bislang sog. „konstatierende Perfekt" mit „präsentischer" Bedeutung chrakteristisch; vgl. dazu W. Gesenius – E. Kautzsch, Hebr. Gr., 1909[28], § 106 g–l; G. Bergsträsser, Hebr. Gr. 2, 1962, § 6b.e–g; H. Bauer – P. Leander, Hist. Gr., 1962, § 36 v–x. Zur stativisch-perfektischen Ambivalenz der ugaritischen Afformativkonjugation vgl. ed. S. Moscati, An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, 1964, 132; C. H. Gordon, Ugaritic Textbook, 1965, Grammar § 13,25. W. von Soden (WO 3, 1964–6, S. 177 ff.) stellt für die Sprache der amurritischen Personennamen der Maribriefe die Existenz transitiver Perfektformen noch ganz in Frage und versteht die qata/i/ul(a)-Formen als Stative im Sinne der akkadischen Grammatik.

[10] Zum stativischen Gebrauch des imperfectum consecutivum vgl. der Sache nach Gesenius-Kautzsch, § 111r–v; Bergsträsser, § 8ab; F. R. Blake, A Resurvey of Hebrew Tenses, 1951, § 30a".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000402

stärker vorganghaften Charakter, wohingegen die im konsekutiven Imperfekt stehenden Verben ידע und שׁית mehr auf das Zuständliche tendieren: ותדע meint also die aus dem Erfahren resultierende Position des gegenwärtigen Kennens[11]; ותשׁת vollends zielt auf das Besitzen seitens des Subjekts bzw. auf das Mit-Beschlag-Belegt-Sein seitens des Objekts[12]. Daß Gott den Menschen durchforscht, konstituiert Gottes Sein in ungebrochener Klarheit über ihn sowie das Sein des Menschen in entsprechender Enthülltheit; daß Gott ihn „belagert", konstituiert Gottes Sein in einem unbestreitbaren Besitzrecht sowie das Sein des Menschen in der entsprechenden Zugehörigkeit.

Stativisch sind auch die alleinstehenden perfekta ידעת und בנתה V. 2 („du kennst", „du hast Einsicht"), זרית und הסכנתה V. 3 („du umspannst", „du bist vertraut"), das ידעת von V. 4 und das ראו von V. 16[13]. Alle genannten Verben sind zwar transitiv, aber im Blick auf ihr Objekt nicht transformativ[14]. Gerade bei solchen Verben aber, die schon von ihrer Bedeutung her stativisch festgelegt sind, wird man den stativischen Gebrauch des Perfekt auch in jüngerer Zeit voraussetzen dürfen. Es soll also auch hier Gottes

[11] ידע ist bezeichnend für eine Gruppe von Verben, die „einen geistigen und seelischen Zustand ausdrücken" und als solche im Perfekt präsentisch-stativische Bedeutung haben können; vgl. Bergsträsser, § 6g.
Zu ותדע V. 1 ist der Gebrauch des präfigierenden Stativs *īde* in dem folgenden von M. B. Rowton (INES 21, 1962, S. 252) zitierten akkadischen Satz zu vergleichen: . . . *ša* . . . *šamê rūqūti mīlāšunu ḫi-i-ṭu* . . . *ša ḫubur palkâti šupulša īde*. Übersetzung Rowtons: „(I am Marduk) who has throroughly explored the heights of the remotest heaven, who *knows* the depth of the gaping abyss". Text AfO 17,312,8.

[12] Vgl. dazu das Zitat Rowtons (a. a. O. S. 240): *ta-am-ḫa-ku-ma parsī ṣerret šamê ina qātija ṣa-ab-[ta-ku]*. Übersetzung Rowtons: „I (Istar) grip hard (the symbols of) the divine powers, in my hand I hold the lead-rope of the heavens". Text KAR 306,30.

[13] בין *Qal* kommt im Perfekt – neben seiner häufigen Verwendung im Imperfekt – nur noch Dan 9,2; 10,1 vor; ist in Hi 34,16 durch Konjektur בִּינֹתָ zu gewinnen (So G. Fohrer, Das Buch Hiob, 1963, S. 464), hätte diese Form eindeutig stativische Funktion („Wenn du Verstand hast . . ."). Der auffällige Gebrauch des Perfekts mag also auch Ps 139,2 bewußt erfolgt sein, um eine stativische Aussage zu ermöglichen, wie sie auch das Perfekt des Niphal Jes 10,13 und das Perfekt des Hiphil Jes 29,16; 40,21; Mi 4,12; Hi 28,23 (hier mit Gott als Subjekt und parallel zu ידע) Dan 1,17 beinhalten.
Das Perfekt Hiphil von סכן kommt nur noch Num 22,30 vor und ist dort eindeutig stativisch („Ist es denn meine Gewohnheit . . .").
ראו עיניך V. 16 ist gemäß dem Zusammenhang, der Gottes Überlegenheit über die Taten der Menschen (1. גָּמְלִי mit Gunkel) zum Gegenstand hat am besten mit „deine Augen ruhen auf" zu übersetzen.

[14] Zu dieser Unterscheidung vgl. F. Rundgren, Das althebräische Verbum. Abriß des Aspektlehre, 1961, S. 58 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000403

Kundig-Sein bzw. das Durchschaut-Sein des Menschen zum Ausdruck kommen[15].

Das transformative קנית von V. 13 meint zwar eine in der Vergangenheit liegende Handlung[16], zielt aber, wenn wir in V. 14b mit Würthwein ונפשי ידעת מאז lesen dürfen[17], auf die Position gegenwärtigen Kennens auf seiten Gottes[18]; dieses hätte dabei die zeitliche Struktur einer Dauer von unendlicher Vergangenheit her in die Gegenwart[19]. Das לא־נכחד in V. 15 schließlich reflektiert ausdrücklich auf das durch das Handeln und Sein Gottes bestimmte Wesen des Menschen: „nicht ist mein Gebein vor dir verborgen . . .“[20].

Aus dem ergibt sich, daß die Verben in 1–5.13–16 ein beschreibendes (nicht ein berichtendes) Reden von Gott beinhalten, wie es C. Westermann für das von ihm sog. „beschreibende Lob“, den Hymnus Gunkels, fordert[21].

Hymnisch ist dementsprechend auch der Inhalt der ersten drei Psalmstrophen (1–18): es geht um Gottes auf den Menschen gerichtetes Wissen

[15] Sonst wird in Hymnen stativisches Perfekt mit dem Subjekt Gottes von Verben des Sehens wie הביט, ראה und השגיח Ps 33, 13 f, von ידע Ps 103,14 und von Verben der Gemütsbewegung wie רחם Ps 103,13 und שנא Ps 11,5 gebraucht.

[16] Nach D. Michel (Tempora und Satzstellung in den Psalmen, 1960, S. 178 f) handelt es sich bei V. 13a – ebenso wie bei V. 2 – um einen „zusammengesetzten Nominalsatz“, bei dem אתה Subjekt, Prädikat aber der ganze Satz קנית כליתי ist; wir hätten dann zu übersetzen: „Du bist es, der meine Nieren geschaffen hat“. Das würde zur hymnischen Struktur des Psalms noch besser passen.

[17] a. a. O., S. 179[1]. Ähnlich vorher B. Duhm, R. Kittel, H. Gunkel, F. Buhl.

[18] Entsprechendes gilt, wenn in 15aß mit LXX und Syr עשית und vielleicht in 15b רָקַמְתָּ (רְקַמְתָּ ?) zu lesen ist: Gottes Schaffen zielt dann darauf, daß das Gebein des Beters vor Gott nicht verborgen ist.

[19] Vgl. die Formulierung Rundgrens (a. a. O., S. 89), „daß die Valeur des Perfekts im System der Sprache das Betrachten des Verbalinhalts extra terminos und zwar post terminum initialem ist“.

[20] In V. 13 und 16 werden die genannten Perfektformen noch von imperfecta aufgenommen, die vermutlich Handlungen bezeichnen, welche das im Perfekt Dargestellte begleiten (V. 13) bzw. auf die dieses hinausläuft (16). Zum entsprechenden Gebrauch im Arabischen vgl. C. Brockelmann – M. Fleischhammer, Arabische Grammatik, 1962[15], § 92e; zum Ugaritischen Gordon § 13,67 Eindeutig zuständlich, also zum hymnischen Charakter des Stücks passend, sind auch die auf Gott bezogenen kleinen Nominalsätze in V. 8: שם אתה und הנך. Die modalen Imperfektformen תנחני und תאחזני in V. 10 sowie לא־יחשיך und יאיר in V.12a haben durativen Charakter.

[21] Das Loben Gottes in den Psalmen, 1963[3], S. 87 ff. Die Durative in 10 und 12a (Anm. 20) meinen ein „regelmäßiges oder wiederholtes Tun“, wie es nach H. Gunkel – J. Begrich (Einleitung in die Psalmen, 1933, S. 51) ebenfalls für den Hymnus charakteristisch ist. Zur rhetorischen Frage im Hymnus, wie sie V. 7 begegnet, vgl. Gunkel-Begrich, S. 54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000404

(1–15) und um Gottes Unentrinnbarkeit (7–12), die beide in seiner Schöpferherrlichkeit gründen (13–18). Es hat sich also das für den Hymnus charakteristische Lob der Größe Gottes einseitig – auf Kosten des Lobs seiner Güte – entfaltet, wobei wiederum ein Motiv des Themas, Gottes Schöpfertum, in den Vordergrund tritt[22].

II

Andrerseits finden sich in Ps. 139 Elemente, die die geläufige Struktur des Hymnus sprengen. Wir vermissen die für den Hymnus charakteristische enthusiastische Stimmung samt jedem Bezug auf die versammelte Kultgemeinde. Der Rausch gemeinsamer Verherrlichung weicht der maßvollen Stimmung individueller Kontemplation, die in der Gebetsanrede eine ihrem Gegenstande gemäße Form findet.

Hierher gehört es, wenn in V. 6 und 17 f. reflektierende Sätze den Gang des Hymnus unterbrechen. Das Scheitern menschlichen Erkenntnisvermögens vor der Überlegenheit des zu erkennenden Gottes (V. 6), insbesondere aber vor der des göttlichen Planens (V. 17 f.) koinzidiert mit Erfahrungen, die bei Hiob (42,3b!) und Qohälät (3,11; 8,17; 11,5) thematisch werden. Ps. 139 ist ungeachtet seiner hymnischen Struktur durch einen starken weisheitlichen Einschlag charakterisiert[23].

Bezeichnend ist dafür auch das dem Psalm zugrunde liegende Gottesbild. Die weisheitliche Gottesvorstellung ist nämlich weithin, wie nach dem Vorgang von G. van der Leeuw[24] H. H. Schmid betont hat[25], durch typische Elemente der schon bei den Primitiven nachgewiesenen, aber auch noch im abendländischen Deismus nachlebenden Urheberreligion, des Hochgottglaubens, bestimmt. Dabei ist diese Zuordnung phänomenologisch, nicht historisch zu verstehen. Der universalistisch-übergeschichtlichen Art des Urhebergottes entspricht es nun, wenn in Ps. 139 neben dem Jahwenamen (V. 1.21) zweimal אל (V. 17.23) und einmal אלוה (V. 19) gebraucht wird. Daß der Urvater vieler Völker allwissend gedacht wird, so daß er auch die Gedanken der Menschen kennt, ist oft betont worden, ebenso, daß er in gewissem Sinne allgegenwärtig ist[26]. Die vielzitierte indische Parallele aus Atharva-Veda IV 16, wo von Varuṇas Allwissenheit und Allgegenwart gesprochen wird, ist also nur ein Beispiel für die weite Verbreitung der Vor-

[22] Ähnlich ist der Schwerpunkt in Ps 8; 19,2–7 und in Ps 104 gesetzt. Vgl. Westermann, a. a. O., S. 105.

[23] Zu Weisheitsmotiven in Hymnen Gunkel-Begrich, S. 87.

[24] Die Struktur der Vorstellung des sog. höchsten Wesens, ARW 29, 1931, 79 ff, Abschnitt VIII A.

[25] Wesen und Geschichte der Weisheit, 1966, S. 24 ff, 106 f, 125.

[26] Z. B. F. Heiler, Das Gebet, 1921, S. 120; M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, 1954, bes. S. 85; R. Pettazzoni, Der allwissende Gott, 1960.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000405

stellung. Die Unausweichlichkeit des Erkennens Gottes, die sich nach Ps. 139 auf das Tun (V. 2a.3), das Planen (2b) und das Reden (4) des Menschen bezieht, ist ebenfalls ein beliebtes Thema der Weisheit[27]. Allerdings ist der Urheber zugleich ein ferner deus otiosus; entsprechend hat er auch nach Ps. 139,2 seine Einsicht מרחוק[28], obwohl er andrerseits – wie der zugleich ferne und bedrängend gegenwärtige Himmel[29] – dem Betenden so nahe ist, daß er ihn hinten und vorn „belagert" und jede Flucht vor ihm illusorisch ist[30]. Vor allem aber ist der Urheber Schöpfer, der den Bestand der gegenwärtigen Welt inauguriert hat. So hat die Weisheit das Thema Schöpfung mit der Hymnendichtung gemeinsam[31]. Weisheitlich ist es wohl auch, wenn das Lob des Schöpfers nicht aus naiver Bewunderung und elementarer Überwältigung erwächst, sondern erst durch einen Akt der Reflexion ausgelöst wird, die in unserem Fall das Geheimnis menschlichen Ursprungs ergründen will: ihn findet V. 13–15 – wie Hi 1,21 und Sir 40,2 – im mütterlichen Schoß der Erde, dessen schöpferische Kraft – gleichsam als causa secunda – der Souveränität des Urhebergottes keinen Abbruch tut.

Weisheitlicher Ethik schließlich entspricht es, wenn am Ende von Ps. 139 von den beiden Wegen die Rede ist, zwischen denen der Mensch in Haltung und Handlung zu wählen hat (V. 24)[32]. Der eine heißt דרך־עצב „der Weg, der Schmerzen bereitet"[33], und zwar im Sinne der weisheitlichen Vergeltungs-

[27] Vgl. zum ersten Topos (V.2a.3) Hi 34,21; Sir 17,15; 23,19, zum zweiten (V.2b) Sir 42,18a.20a, zum dritten (V.4) Sir 42,20b; Sap 1,6–10.

[28] מרחוק ist mit der Mehrzahl der Belege für die Wendung örtlich zu verstehen. Vgl. Ps 138,6 (Jer 23,23).

[29] Zur uranischen Struktur der zugrunde liegenden Gotteserfahrung vgl. Eliade, a. a. O., S. 61 ff; Pettazzoni, a. a. O., bes. S. 75.

[30] Daß die Intention der göttlichen Unentrinnbarkeit im Vergelten des Bösen liegt, weil der Gott der Weisheit nach Art der Urhebergottheiten zugleich Schicksalslenker und Sittenwächter ist, um eine gerechte Ordnung der Welt zu garantieren, kommt freilich in Ps 139 nicht mit gleicher Klarheit zum Ausdruck; doch mögen die Verben נחה und אחז (V.10) wenigsten die entsprechende Möglichkeit andeuten.

[31] Allerdings fehlt in Ps 139 das kosmologische Interesse: Objekt des göttlichen Schaffens ist in V.13 f der Beter selbst. Doch ist solche individuelle Ausrichtung der Weisheit nicht fremd. Der Weise ist Einzelgänger, wofür die Gestalt des Qohälät wohl der beste Beweis ist. Darüber hinaus ist zu Ps 139,13 f vor allem Hi 10,9–12 zu vergleichen.

[32] Zum weisheitlichen Topos der beiden Wege vgl. Jer 21,8; Ps 1,6; Prov 28,6.18; Mt 7,13 f.

[33] So oder ähnlich F. Baethgen, A. Bertholet, A. Weiser u. a. Würthwein (a. a. O., S. 173) versteht דרך unter Hinweis auf Am 8,14; Jer 2,23; 10,2; 12,16 LXX als „Kultübung" und bringt עִצֶּב mit עצב I „bilden" in Zusammenhang, so daß an das „Götzenbild" zu denken wäre. דרך־עצב wäre dann die götzendienerische Kultübung. – Aber die Bedeutung von דרך ist an den genannten Stellen schwerlich eine so spezielle: in Jer 2,23 sagt der Parallelvers allge-

lehre, nach der jeder empfängt, was seine Taten wert sind. Der andere heißt דרך עולם „der uralte Weg"[34], der sich seit jeher bewährt hat und darum auch in Zukunft nicht nur selbst ewig bestehen, sondern auch dem, der ihn wandelt, ewigen Bestand gewähren wird[35].

So bilden der Frömmigkeitstyp der Hymnen und der der Weisheit in Ps. 139 eine spannungsvolle Einheit; darin liegt sein stil- und stimmungsmäßiges Charakteristikum.

III.

Bislang haben wir den Schluß des Psalms, die Verse 19–24, aus unserer Untersuchung weitgehend ausgeklammert. Ihnen wollen wir uns nunmehr zuwenden.

V. 19 ist eine gegen den Feind gerichtete Bitte, wie wir sie aus den Klagepsalmen kennen[36]. Sie erfährt in V. 20–22 eine doppelte Motivierung: 1. aus den bösen Taten des Feindes (V. 20[37]) und 2. aus dem gerechten Zorn des Betenden, der sich im Gegensatz zu jenem zu Gott bekennt (V. 21 f.); beide Motive sollen Gott zum Eingreifen gegen den Feind bewegen[38]. V. 21 f. ist dabei mit der in der Klage oft gebrauchten Unschuldsbeteuerung verwandt[39]. In V. 23 f. nimmt die Motivierung dann allerdings eine andere Wendung: der Betende empfindet, daß er sich seiner Unschuld nicht sicher sein kann. Nicht daß er an der Berechtigung seines Zorns über Jahwes Feinde zweifelte! Aber ob er positiv in seinem Bekenntnis zu Gott wirklich

mein מה עשית, Jer 10,2 ist an die Beobachtung uranischer Vorzeichen und Jer 12,16 an das Schwören bei Jahwe gedacht, wobei vorausgesetzt ist, daß dereinst das Schwören bei Baal außer Gebrauch kommen wird. In Am 8,14 liegt wohl Textverderbnis vor.
Zu דרך־עצב ist sachlich דרך (ה)מות Jer 21,8; Prov 14,12 zu vergleichen. Jer 21,8 verwendet wie unsere Stelle das Zwei-Wege-Schema.

[34] So übersetzen J. Olshausen, E. Würthwein, H.-J. Kraus u. a.

[35] Der דרך עולם hat an den נתבות עולם von Jer 6,16 sein Interpretament, die durch die Parallelglieder einerseits als דרכי מראש (W. Rudolph, Jeremia, 1958², S. 42), andererseits als דרך הטוב expliziert werden, wobei letzterer Ausdruck wiederum durch einen Verbalsatz entfaltet wird: ומצאו מרגוע לנפשכם

[36] אם mit Imperfekt = utinam. – In 19b l. mit Targ und Syr יִסְרוּ (so die meisten). – מני bzw. ממני ist nach Analogie des dativus ethicus zu verstehen oder mit Gunkel zu streichen. Daß das Leben des Betenden unmittelbar bedroht ist, läßt sich nicht entnehmen.

[37] Am besten wohl immer noch die Lesung Gunkels (Ps, S. 592 f):
אשר יֹמְרֵךְ למזמה נִשְׂאוּ לשוא עליך
„die sich tückisch gegen dich ‚empören',
‚sich wider dich' vergeblich erheben".

[38] Vgl. Gunkel-Begrich, S. 130, 216 f; Westermann, S. 40,50.

[39] Vgl. Gunkel-Begrich, bes. S. 238 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000407

integer ist, bleibt ungewiß. Darum ist seiner Unschuldsbeteuerung noch eine zweifache Bitte zugeordnet: Gott muß die Unschuld des Betenden nicht nur prüfen (V. 23.24a), sondern auch selber gewährleisten (V. 24b)[40]. Und dabei liegt der Akzent auf der zweiten Bitte; denn nur die gewährleistete Unschuld kann ein Motiv sein, das Gott zum Eingreifen bewegt. Unter der Hand aber gewinnt V. 23 f. ein eigenes Gewicht. Die Verben in V. 23a nehmen den Anfang des Psalms wieder auf und verleihen der ganzen Komposition ringförmige Struktur. So wird V. 19 durch V. 23 f. in den Schatten gestellt: nicht um den Feind geht es zuletzt, sondern um den Betenden selbst, daß er – im Gegensatz zum „Gottlosen" – auf den דרך עולם geführt werde.

Das Anliegen solcher den weisheitlichen Hymnus beschließenden Bitten ist leicht zu erkennen: die im Hymnus gepriesene Größe Gottes soll zuletzt für ein konkretes Anliegen des Betenden in Anspruch genommen werden[41]. Dabei tritt in den Versen 19–24, besonders aber in V. 23 f. eine Wendung ein: verband sich mit dem Bewußtsein des überlegenen göttlichen Erkennens „ein Eindruck, der den Dichter mehr lähmt als befreit, weil er etwas Unheimliches an sich hat"[42], so wird in V. 23 – unter Aufnahme von

[40] Zur Bitte um Prüfung und rechte Führung im Zusammenhang mit der Unschuldsbeteuerung vgl. Gunkel-Begrich, S. 223 f.

[41] Auch sonst schließen an Hymnen einzelne Motive der Klage und Bitte an (vgl. Gunkel-Begrich, S. 57 f, 68 ff). Der Hymnus auf Jahwes Stimme Ps 29 endet in V.11 mit einer indirekten Bitte um Kraft und Segen. Ps 33 schließt in V.22 mit einer Selbstsegnung, die den חסד Jahwes zum Gegenstand hat. Der Hymnus der Hanna 1 Sam 2 mündet in V.10b in einen Segensspruch für den König (vgl. Ps 84,9 f). Der Schöpfungshymnus Ps 104 bringt in V.35 einen Fluch über Sünder und Gottlose, dessen Anliegen mit dem von Ps 139,19 identisch ist: angesichts der Herrlichkeit des gepriesenen Gottes ist das Dasein der Gottlosen unerträglich. Die Bitte um Bewahrung vor den Übermütigen Ps 19,14a, die an das Lob des Gesetzes anschließt, ist in V.14b mit einer Unschuldsbeteuerung motiviert, die der von Ps 139,21 f entspricht; ihr voraus geht in V.13b eine Bitte um Freispruch von verborgenen Fehlern, in der sich, wie V.13a zeigt, die gleiche Unsicherheit ausspricht, die auch Ps 139,23 f zugrunde liegt: auch hier muß Gott selber die Unschuld gewährleisten, die Motiv seines Eingreifens werden soll.

Am aufschlußreichsten ist in diesem Zusammenhang der Aufbau von Ps 90. In V.1–12 mischen sich wie in Ps 139, 1–18 hymnische (V.1f.4) und weisheitliche (V.3.5–12) Motive. In V.13–18 folgen darauf Motive, wie wir sie aus den Klagen des Volkes kennen: es begegnet die an Gott gerichtete anklagende Frage (V.13aß), die Bitte um Gottes Zuwendung (13), die Bitte um Hilfe (14a.15f), das Lobgelübde (14b), eine Selbstsegnung mit dem נעם Gottes (17a) und die Bitte um Förderung der Arbeit (17b). Dabei passen die Verse 13–17 zu dem Vorangehenden relativ schlecht: die Bitten 13–14a.15 f.17b kollidieren formal und sachlich mit der Bitte um Belehrung in V.12; was im 2. Teil des Psalms erfleht wird, kann das Todeslos der Menschheit, welches der 1. Teil beklagt und um dessen Erkenntnis V.12 bittet, keineswegs wenden; schließlich klingt V.15 im Gegensatz zu V.3.5–10 so, als hätte er eine geschichtliche Not

V. 1 (!) – der Erweis des göttlichen Erkennens geradezu erbeten. Auch die Aufnahme des Verbs נחה aus V. 10 in V. 24b ist dabei zu beachten. Die Gottesangst ist dem Vertrauen gewichen, daß das überlegene Erkennen Gottes für einen heilbringenden Wandel des Menschen fruchtbar werde.

IV.

Im Blick auf seine hymnisch-weisheitliche Struktur scheint mir die Zuordnung des 139. Psalms zu einer durch eine sakrale Rechtsinstitution geschaffenen Situation doch problematisch.

Zwar sind einzelne Motive unseres Textes auch in den Psalmen zu finden, die H. Schmidt als „Gebete des Angeklagten" in Anspruch nahm[43]. Aber es ist auffällig, daß in den ersten drei Strophen des Liedes (V. 1–18) jede Anspielung auf Schuld oder Unschuld, Strafe oder Verschonung fehlt. Auch ist die Bitte um Vernichtung der „Gottlosen" in V. 19, obgleich sie nicht das Hauptanliegen des Betenden darstellt, wohl doch nicht eine bloße Emphatisierung der Unschuldsbeteuerung. Schließlich büßt die Bitte um Prüfung (V. 23.24a) zugunsten der Bitte um rechte Führung (24b) ihr Eigengewicht ein; wollte der Beter aber beweisen, daß er an keinem Götzendienst teilgenommen hat, würde eine pointierte Äußerung wie die von V. 24b seine Position eher schwächen als glaubwürdig machen. Enthält also Ps. 139 Motive eines „Gebetes des Angeklagten", so hätten sich diese von ihrer ursprünglichen Gattung und deren Sitz im Leben gelöst.

Sind weiterhin die perfecta bzw. imperfecta consecutiva von V. 1–5.13–16 nach Analogie des akkadischen Stativs zu verstehen, so wird auch die Zuordnung von Teilen dieser Stücke zu den individuellen Dank- und Vertrauensliedern erschwert; denn deren Grundvorgang ist das Berichten, nicht das Beschreiben. Ebensowenig scheint dem Gedicht die Situation einer „Gerichtsdoxologie", in der der verurteilte Angeklagte Jahwe die Ehre zu geben hat, zugrunde zu liegen.

Das Fehlen jeder Anspielung auf Schuld und Strafe in drei von vier Strophen steht schließlich auch gegen die Annahme Delekats, daß es sich bei dem Beter um einen Asylflüchtling handele, der vor Feinden, welche gegen ihn Vorwürfe erheben, im Heiligtum Schutz sucht. Das ziemlich unspezifische עודי עמך (V. 17b) vermag dafür die Beweislast nicht zu tragen[44].

Israels, der עבדיך von 13b. 16a, im Auge. – Offenbar spürte der Vf. im Blick auf V.1–12 das Bedürfnis, die Trostlosigkeit des Gesagten durch Motive des Klagepsalms zu mildern, wie sie auch sonst an hymnische Stücke anschließen.

[42] Weiser, a. a. O., S. 555.

[43] Hier wären besonders Ps 5,9; 7,10; 17,3; 26,2; 27,11; 31,6; 69,6; 142,4 zum Vergleich heranzuziehen.

[44] Ebensowenig wie aus V. 19b (vgl. Anm. 36) läßt sich aus V.20 einwandfrei entnehmen, daß das Verhalten der Gottlosen gegen den Betenden persönlich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000409

V.

Welcher Gattung wäre Ps. 139 dann positiv zuzuordnen?

Ein Vergleich mit Ps. 29; 33; 90; 104 sowie mit 1 Sam 2,1–10, wo überall Hymnen mit Motiven der Bitte enden[45], zeigt deutlich, daß auch Ps. 139 zu den Hymnen zu rechnen ist, wobei sich – wie in Ps. 90 – ein starker weisheitlicher Einschlag bemerken läßt. Liegt das Gewicht von V. 19–24 auf der abschließenden Bitte in V. 24b, so wird der weisheitliche Charakter dieses Hymnus dadurch noch besonders unterstrichen.

Wo aber hätte ein solcher Psalm seinen Sitz im Leben? Im öffentlichen Kult mit seinen Opfern offenbar nicht! Es fehlt ihm, wie wir sahen, jeder Bezug auf die Kultgemeinde. Aber auch in der „Schule" der Weisheit werden Gebete wie Ps. 139 kaum unmittelbar zu Hause gewesen sein; sie dient der lebenskundlich, allenfalls der (weisheitlich-) theologischen Belehrung, nicht der Einübung in das meditierende Gebet. Vielleicht ist es also gerade das Grenzgebiet zwischen Kultgemeinde und Weisheitsschule, wo eine gegenüber gemeinschaftsgebundenen Abläufen freie Äußerung individueller Erfahrung, wie sie uns in Ps. 139 (und in Ps. 90) entgegentritt, ihren Ort hätte. Man mag dabei konkret, wie es G. von Rad für eine Reihe anderer Texte getan hat[46], an eine Abfassung durch levitische Tempelsänger denken, die durch die Schule der Weisheit gegangen sind.

Aber viel wäre damit für das Verständnis des Psalms doch nicht gewonnen. Ist der Psalm nämlich von weisheitlichen Motiven durchsetzt, so wird man vorsichtig urteilen müssen, daß ihm ein einseitig am Gemeinschaftsleben oder gar am Kult orientierter Begriff des Sitzes im Leben kaum gerecht werden kann. Was würde die Bestimmung eines so verstandenen Sitzes im Leben etwa für die Erklärung der Josephserzählung, des Buches Hiob oder Qohälät wesentlich beitragen? Die Weisheit transzendiert ihrem Wesen nach den eigenen institutionellen Ursprung. Ist die weisheitliche Frömmigkeit durch Elemente der Urheberreligion bestimmt, so sei daran erinnert, daß der göttliche Urheber gewöhnlich keinen regelmäßigen, geordneten Kult empfängt. Scharf pointiert urteilte F. Heiler: „Das Gebet an die Urväter ist zumeist der spontane und formlose Erguß eines Einzelnen, nicht die geordnete Äußerung einer sozialen Gesamtheit ... Gerade hier im Gebet an das höchste Wesen enthüllt sich uns die individuelle Religion der Primitiven in ihrer ganzen Inbrunst und Leidenschaft"[47]. Zwar kann von Primi-

gerichtet ist. Vor allem aber ist der in V.24b gesetzte Skopos auch von den Situationen eines Asylflüchtlings her nicht hinreichend zu motivieren.

[45] Vgl. Anm. 41.

[46] Theologie des AT 1, 1962⁴, S. 380. 417 f.

[47] a. a. O., S. 122.

Vgl. zur Sache N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 150.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000410

tivität weder im Blick auf die israelitische Weisheit im allgemeinen noch im Blick auf Ps. 139 im besonderen die Rede sein. Aber die Urheberreligion ist ja bekanntlich nicht auf den Bereich der Primitiven beschränkt, und die Freiheit und Regellosigkeit im Gegensatz zur Gebundenheit und Formstrenge der Kult- und Nationalreligion muß der weisheitlichen Frömmigkeit auch in Israel lange eigen gewesen sein. Darum wird die Situation unseres Psalms mit dem Hinweis auf eine soziale Gruppe und deren gemeinschaftsgebundenes Handeln kaum erfaßt werden können. Vielleicht hat auch die Demokratisierung der in der Königszeit höfisch gebundenen Weisheit in nachexilischer Zeit dazu beigetragen, das Individuum von den festen Bindungen an überkommene Institutionen zu befreien. Nun stand der einzelne dem Leben freilich viel ungeschützter gegenüber. Auch ein Selbstverständnis, wie es sich in Ps. 139 ausspricht, war gleichsam unmittelbarer der Wirklichkeit bzw. der sie verleihenden oder entziehenden göttlichen Instanz verantwortlich. Der „Sitz im Leben" für Ps. 139 wäre dann in einer spezifischen Weise menschlicher Befindlichkeit vor dem Wirklichkeitsganzen zu suchen bzw. in einem entsprechenden Modus existentieller Erfahrung und Haltung. Solche Befindlichkeit, solche Erfahrung und Haltung wäre einerseits durch das erdrückend überlegene Wissen und Nahe-Sein Gottes des Schöpfers, andrerseits durch das heilsame Wirksamwerden dieses Wissens und Nahe-Seins für den דרך עולם rechter Lebensgestaltung bestimmt, wobei es der Akt des uns im Psalm entgegentretenden Betens selber ist, der das erdrükkende und das heilsame Wirksamwerden Gottes vermittelt. Die Gattungsbestimmung führt hier also zu einem religionsphänomenologischen Ergebnis: sie läßt einen religiösen Typos erkennen, dessen Feststellung und Ortung innerhalb der vielgestaltigen Welt der Frömmigkeit auch nach Gunkel ein wesentliches Ziel der formgeschichtlichen Forschung ist[48].

[48] Gunkel-Begrich, S. 26 f.

DIE ETYMOLOGIE VON בְּרִית
(Kurzfassung[1])

Von Ernst Kutsch, Erlangen

Die Grundbedeutung von בְּרִית ist nicht, wie heute weithin angenommen wird, „Bund", „Vertrag", „Abkommen", „Vereinbarung" oder dgl., sondern „Verpflichtung", das was jemandem „bestimmt", auferlegt wird[2].

1. Im profanen Bereich, in dem das Wort ursprünglich beheimatet ist, meint *berît*

a) die Verpflichtung, die derjenige, der die *berît* „schneidet", selbst übernimmt – ohne daß der „Partner" seinerseits zu irgend etwas verpflichtet wird (z. B. Jos 9,15), ja, ohne daß überhaupt ein „Partner" beteiligt zu sein braucht (2 Kön 23,3a; Ex 34,10; Jer 34,15b; Neh 10,1.30; 2 Chron 15,12).

b) die Verpflichtung, die das Subjekt der *berît* einem anderen auferlegt (z. B. Ez 17,13 ff.: der neubabylonische Herrscher Nebukadnezar dem judäischen König Zedekia);

c) dann auch – selten (etwa 1 Kön 5,25b; 1 Sam 23,18; 2 Sam 5,3 vgl. 3,21) – die gegenseitige *berît*, bei der also beide Partner Verpflichtungen gegenüber dem anderen übernehmen.

Dem Sachverhalt, daß *berît* eine – u. U. durch eine Selbstverfluchung verstärkte – Verpflichtung bezeichnet, entspricht es, daß in Parallele zu *berît* die Termini שְׁבוּעָה „Eid" (Ps 105,9 = 1 Chron 16,16) und אָלָה „Fluch"

[1] In erweiterter Form mit der Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen wird dieser Beitrag an anderem Ort erscheinen.

[2] Vgl. E. Kutsch, Gesetz und Gnade, Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs (ZAW 79, 1967, S. 18–35): ders., Der Begriff בְּרִית in vordeuteronomischer Zeit (Das ferne und nahe Wort. Festschrift für Leonhard Rost [BZAW 105], 1967, S. 133–143); ders., Von בְּרִית zu „Bund" (Kerygma und Dogma 14, 1968, S. 159–182; dazu von älteren Arbeiten besonders J. J. T. Valeton jr., Bedeutung und Stellung des Wortes בְּרִית im Priestercodex (ZAW 12, 1892, S. 1–22); ders., Das Wort בְּרִית in den jehovistischen und deuteronomischen Stücken des Hexateuch sowie in den verwandten historischen Büchern (ebd. S. 224–260); ders., Das Wort בְּרִית bei den Propheten und in den Ketubim, Resultat (ebd. 13, 1893, S. 245–279); R. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1896.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000412

(Dtn 29,11; Gen 26,28; Ez 17,18 f.) stehen können. Der Unterschied in der Richtung der Verpflichtung wird dort unterstrichen, wo parallel zu „eine *b*ᵉ*rît* schneiden" entweder נִשְׁבַּע „schwören" (etwas zu tun oder zu unterlassen: Jos 9,15b neben 15a; Ps 89,4; = Selbstverpflichtung, Zusage), הִשְׁבִּיעַ „schwören lassen" (2 Kön 11,4; = Verpflichtung des anderen) oder „einander schwören" (Gen 21,31 neben Vers 27.32; = gegenseitige Verpflichtung) steht.

2. Im theologischen Bereich, also im Blick auf das Gegenüber von Gott und Mensch, ist stets Gott das Subjekt der *b*ᵉ*rît*[3]. Der Begriff meint dort

a) die Selbstverpflichtung (Zusage) Jahwes, etwas bestimmtes zu tun oder zu geben: Gen 15,18 (vgl. V. 17) gegenüber Abraham, 2 Sam 23,5; Ps 89,4 gegenüber David, Gen 9,9.11 usw. gegenüber Noah; keiner dieser drei – Abraham, David, Noah –, übernimmt seinerseits eine Verpflichtung.

b) die Verpflichtung, die Jahwe den Menschen auferlegt: Ex 19,5 (auf Jahwes Stimme hören, seine *b*ᵉ*rît* bewahren); vgl. die Stellen, an denen *b*ᵉ*rît* parallel zu תּוֹרָה, חֹק, עֵדוּת steht: z. B. Hos 8,1; 2 Kön 17,15; Ps 25,10. Theologisch bedeutsam ist es, daß das AT eine zweiseitige *b*ᵉ*rît* zwischen Gott und Menschheit mit gegenseitigen Pflichten und Rechten (vgl. oben 1c) nicht kennt.

Der in der hier gezeigten Weise verstandene Terminus *b*ᵉ*rît* hat nichts zu tun mit akkad. *birtu* „Fessel", ist nicht abzuleiten von arab. *bara*ʾ „schneiden" noch von hebräisch I ברה „essen"[!](diese Wurzel bezieht sich stets auf Krankenkost oder Speise für Trauernde usw.) und hängt höchstens indirekt mit der akkadischen Präposition *birît* „zwischen" zusammen. Vielmehr gehört *b*ᵉ*rît* zusammen mit dem Verbum II ברה.

Dieses Verbum findet sich im Alten Testament zwar nur einmal, in 1 Sam 17,8. Es ist aber in seiner Grundbedeutung gesichert durch das entsprechende akkadische Verbum *barû(m)* I, das „sehen", „schauen" meint. Für II ברה bietet sich von dort aus die Grundbedeutung „sehen" an. Sie paßt gut für den Beleg in 1 Sam 17,8. Nach dem Kontext stehen sich die Israeliten unter Saul und die Philister zur Schlacht gegenüber. Da macht der Gathiter Goliath den Vorschlag, statt eines Kampfes der ganzen Heere einen Zweikampf zwischen ihm und einem Israeliten über Sieg und Niederlage der so vertretenen Heere entscheiden zu lassen. Er empfiehlt den Knechten Sauls:

בְּרוּ לָכֶם אִישׁ וְיֵרֶד אֵלַי

Hier steht im regierenden Satz das Verbum im Imperativ; das mit וְ angeknüpfte Imperfekt (der Jussiv?) des nachgeordneten Satzes hat finalen

[3] Zu den nur scheinbaren Ausnahmen Esr 10,3; 2 Chron 29,10 vgl. E. Kutsch, Gesetz und Gnade, S. 27 Anm. 35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000413

Sinn: „(sehet =) ersehet/erwählt euch einen Mann, daß er zu mir herabkomme." Das Verbum ברה steht hier nicht in seiner (anzunehmenden) Grundbedeutung „sehen", sondern in einem von dieser aus weiterentwickelten Sinn: sehen > erwählen. Diese Nuancierung ist nichts Ungewöhnliches; sie begegnet auch bei den im Hebräischen gebräuchlicheren Verben für „sehen", bei ראה (Gen 22,8; Dtn 12,13; 1 Sam 16,1; 2 Kön 10,3; Est 2,9 נְעָרוֹת רְאִיוֹת „ausgesuchte (und demnach besonders tüchtige) Dienerinnen" und חזה (Ex 18,21). In allen Fällen wird durch die Zuordnung des finalen Momentes zu dem „sehen" die Übersetzung „ersehen", „erwählen", „aussuchen" oder ähnlich gefordert. An 1 Sam 17,8 ist die Bedeutungsentwicklung für ברה im einzelnen gut abzulesen. Die Israeliten sollen „für sich" einen Mann aus ihren Reihen „sehen", d. h. (beurteilend) ansehen, als (für eine bestimmte Aufgabe, nämlich für den Kampf mit Goliath) geeignet ansehen, für besser geeignet als andere ansehen, (also) auswählen, und zwar ihn für die Durchführung einer bestimmten Aufgabe, nämlich für den Kampf mit Goliath auswählen; also: ihn (und keinen anderen) zur Durchführung dieser Aufgabe bestimmen, verpflichten. Oder kürzer gesagt: „einen Mann ‚sehen', daß er zu Goliath hinuntergehe" heißt: einen Mann für den Kampf mit Goliath (durch Aussuchen) als am besten geeignet ansehen und deshalb diesen Mann bestimmen, daß er zu Goliath hinuntergehe.

Von dem so gebrauchten Verbum II ברה abgeleitet, bedeutet *b^{e}rît* das „Sehen" = Ersehen, Aussuchen, Für-gut-Halten > Für-am-besten-Halten, Erwählen zu einem bestimmten Zweck, das Bestimmen > die Bestimmung. Übernehme ich eine „Bestimmung", etwas zu tun, für mich, liegt Selbstverpflichtung vor. Erlege ich einem anderen die „Bestimmung", etwas zu tun auf, so verpflichte ich ihn, dies zu tun. Bei dieser Erklärung wird die Nähe von *b^{e}rît* einerseits zu שְׁבוּעָה „Eid", andererseits zu תּוֹרָה „Weisung", חֹק „Setzung" u. dgl. verständlich.

Zwar ist das Verbum II ברה im Alten Testament nur einmal belegt. Für die Ableitung des Substantivs *b^{e}rît* von diesem ברה „sehen" findet sich aber im Alten Testament ein gewichtiger Zeuge: Jesaja.

In dem Abschnitt Jes 28,14–22 stellt Jesaja – nach der Anrede an die Angehörigen der regierenden Schicht in V. 14 – in V. 15 die Schuld der Angesprochenen fest:

כִּי אֲמַרְתֶּם כָּרַתְנוּ בְּרִית אֶת־מָוֶת וְעִם שְׁאוֹל עָשִׂינוּ חֹזֶה

Wenn die daherflutende Wasserflut kommt,
erreicht sie uns nicht.

Denn wir haben die Lüge zu unserer Zuflucht gemacht
und uns im Trug geborgen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000414

Die Regierenden haben „mit dem Tod eine *berît* geschnitten". Daß hier bei *berît* nicht an einen „Bund" zwischen jenen Menschen und dem Tod, an eine gegenseitige Abmachung mit beiderseitigen Pflichten und Rechten gedacht ist, macht der Zusammenhang deutlich. Unheil mit Tod und Vernichtung – im Bilde gesprochen: Wasserflut – wird sie nicht treffen; der Tod wird ihnen nichts anhaben. Eine Verpflichtung hat also allein der Tod übernommen, nämlich die, sie zu verschonen. Die Regierenden sind das Subjekt der *berît*, sie haben dem Tod diese Verpflichtung auferlegt. Im Parallelismus zu כָּרַת בְּרִית steht hier die Wendung עָשָׂה חָזֶה.

Von der *berît* mit dem Tod ist noch einmal die Rede, und zwar innerhalb der sich in V. 16 ff. anschließenden Gerichtsankündigung in V. 18; nur steht hier in Parallele zu *berît* statt חָזֶה das verwandte Subst. חָזוּת:

וְכֻפַּר בְּרִיתְכֶם אֶת־מָוֶת וְחָזוּתְכֶם אֶת־שְׁאוֹל לֹא תָקוּם

Die Inpflichtnahme des Todes bleibt nicht gültig; mit der Wasserflut wird der Tod kommen. Das Subst. חָזוּת – eigentlich „Schauung", „Offenbarung" (Jes 21,2; 29,11), „Ansehen" (Dan 8,5) – ist hier, wo es parallel zu *berît* steht, nicht in seiner sonst belegten Bedeutung gebraucht; auch חָזֶה wird, da es in derselben Weise verwendet ist wie חָזוּת, nicht den „Seher" (2 Sam 24,11 u. ö.) meinen, sondern als Abstraktum stehen. Daß חָזֶה / חָזוּת in Parallele zu *berît* hier eine diesem entsprechende Bedeutung haben müssen, liegt auf der Hand. Nur ist bisher eine semasiologische Ableitung von חזה „sehen", „schauen", nicht gelungen. Eine Konjektur ist kaum erlaubt; denn daß gleich zweimal innerhalb eines Abschnittes etwa ursprüngliches חֶסֶד verschrieben worden sei, das eine Mal in חָזֶה, das andere Mal in חָזוּת, ist ganz unwahrscheinlich. Einen adäquaten Begriff bieten in der Tat LXX (διαθήκη und συνθήκη für *berît* und für חָזֶה in V. 15 bzw. διαθήκη und ἐλπίς „Hoffnung" in V. 18) und Vulgata (jeweils *foedus* und *pactum* in V. 15 und in V. 18). Nur bleibt die Frage, ob die Übersetzer hier eine genaue Vorstellung hatten, was חָזוּת/חָזֶה bedeuten, oder ob sie nach dem Parallelismus geraten haben; mindestens für LXX läßt ἐλπίς für חָזוּת in V. 18 auf Raten schließen. Die Ableitung des Subst. *berît* von dem Verbum II ברה „sehen" verhilft nun auch für חָזוּת/חָזֶה zu einer befriedigenden Erklärung. Parallel zu dieser Ableitung von *berît* sind hier in Jes 28,15.18 zwei Subst. von dem Verbum חזה „sehen", „schauen" gebildet, und es liegt auf der Hand, daß die Bedeutungsentwicklung von חזה zu חָזֶה / חָזוּת der von ברה zu *berît* entspricht. חָזֶה und חָזוּת meinen also, ebenso wie *berît*, „Bestimmung", „Verpflichtung".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000415

Die hier vorausgesetzte Entwicklung von חזה „sehen" zu חָזוּת / חָזֶה „Bestimmung", „Verpflichtung" läßt sich nun noch im einzelnen verfolgen, und zwar im Bereich des Aramäischen. Im Biblisch-Aramäischen kann das pt. pass. חֲזֵי „angemessen", „üblich" bedeuten (Dan 3,19), wobei sich die Bedeutung von „gesehen" über „als geeignet, angemessen, angesehen" zu „angemessen" entwickelt hat. Noch weiter führt das Aramäische des Targum zu Lev 5,10. Nach dem MT soll der Priester ein Brandopfer zubereiten „כַּמִּשְׁפָּט": „wie (es) Recht (ist), d. h. „entsprechend der Ordnung, der Bestimmung". Für כַּמִּשְׁפָּט hat das Targum כְּדַחֲזֵי, wörtl. „wie das, was gesehen ist". חֲזֵי heißt hier nach dem Zusammenhang nicht einfach „gesehen", sondern „für zu tun richtig angesehen", mehr noch – damit es nicht bei der Meinung bleibt, sondern damit auch entsprechend gehandelt wird (das, was zu tun richtig angesehen wird, wird dann auch angeordnet): „bestimmt", „angeordnet". כְּדַחֲזֵי bedeutet also: „wie es bestimmt, verordnet ist".

Diese Bedeutungsentwicklung bei der Wurzel חזה läßt sich schließlich auch noch im Palmyrenischen nachweisen. In dem Zoll- und Steuertarif aus Palmyra vom 18. April 137 n. Chr. heißt es mehrfach, daß etwas „gesehen wurde", „erschienen ist" (אִתְחֲזִי) – d. h. für richtig, zweckmäßig angesehen wurde, erschienen ist und also zu tun „bestimmt" wurde. In I,7 ist offenbar noch die Zwischenbedeutung „für gut angesehen werden", „für gut erscheinen" gemeint, wenn es hier heißt, daß es dem Rat „erschien" (אִתְחֲזִי לבולא), daß die Archonten das, was betr. der zu entrichtenden Zölle und Steuern nicht im Gesetz bestimmt war, festlegen und für die Kaufleute und Steuerbeamten niederschreiben sollten. An drei anderen Stellen (II, 114.123.129) wird dagegen bezüglich hier näher bezeichneter Gegenstände gesagt, daß „es gesehen wurde", daß „es erschien", d. h. „gut erschien", daß eine bestimmte Abgabe zu entrichten ist (אִתְחֲזִי). Mit dieser Wendung wird nicht nur die Auffassung geäußert, daß etwas gut, richtig sei; sondern hier wird das, was für richtig angesehen wird, zugleich als zu tun bestimmt.

Das Subst. *berît* „Bestimmung", „Verpflichtung" ist abgeleitet von der Wurzel II ברה. Das Verbum ברה – mit der aus dem Akkadischen (*barû*) zu gewinnenden Grundbedeutung „sehen" – findet sich im Alten Testament in 1 Sam 17,8 in der weiterentwickelten Bedeutung „sehen" > „für ein bestimmtes Vorhaben als am besten geeignet ansehen" > „(für dieses Vorhaben) bestimmen". Die Ableitung von II ברה für *berît* wird dadurch gestützt, daß in Jes 28,15 und 18 als Parallelwörter für *berît* die Substantive חָזֶה bzw. חָזוּת gebraucht sind, die ebenfalls von einem Verbum mit dem Sinn „sehen" deriviert sind, nämlich von חזה – einem Verbum, bei dem die für den Über-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000416

gang von ברה „sehen" zu *b*^{e}*rît* „Bestimmung", „Verpflichtung" anzunehmende Bedeutungsentwicklung im Bereich des Aramäischen nachzuweisen ist –, und für die sich demnach aus der Ableitung dieselbe Bedeutung wie für *b*^{e}*rît*, nämlich „Bestimmung", „Verpflichtung" ergibt.

AUTORENVERZEICHNIS DER SEKTIONEN 1–3

Abubakr, A. M. 8
Allam, Sch. 68
Altenmüller, H. 58

Bakri, H. S. 70
Bauer, J. 107
Bertram, G. 302
Braulik, G. 343

Carruba, O. 226
Conrad, D. 273
Cornelius, F. 170

Daumas, F. 1
Derchain, Ph. 27

Edel, E. 21
Edzard, D. O. 153
Eilers, W. XXXIII

Franke, H. XXVII

Gundlach, R. 85

Heimpel, H. 148
Hornung, E. 73

Jirku, A. 37

Karig, J. S. 80
Koenig, J. 291
Korošec, V. 174
Krause, M. 48
Krecher, J. 220
Kutsch, E. 356

Meriggi, P. 156
Müller, H.-P. 345
Munro, P. 82

Otto, E. 40

Römer, W. H. Ph. 130
Rosenkranz, B. 164

Säve-Söderbergh, T. 12
Satzinger, H. 39
Sauren, H. 115
Schedl, C. 318
Schenkel, W. 97
Ševoroškin, V. 250
Stamm, J. J. 281

Tetzner, L. 311

Vermeersch, P. 32
Vycichl, W. 24

Weippert, M. 191
Wilke, K. 218
van Wyk, W. C. 296

Zauzich, K.-Th. 41
Zenger, E. 334

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-87200-19/fragment/page=00000418